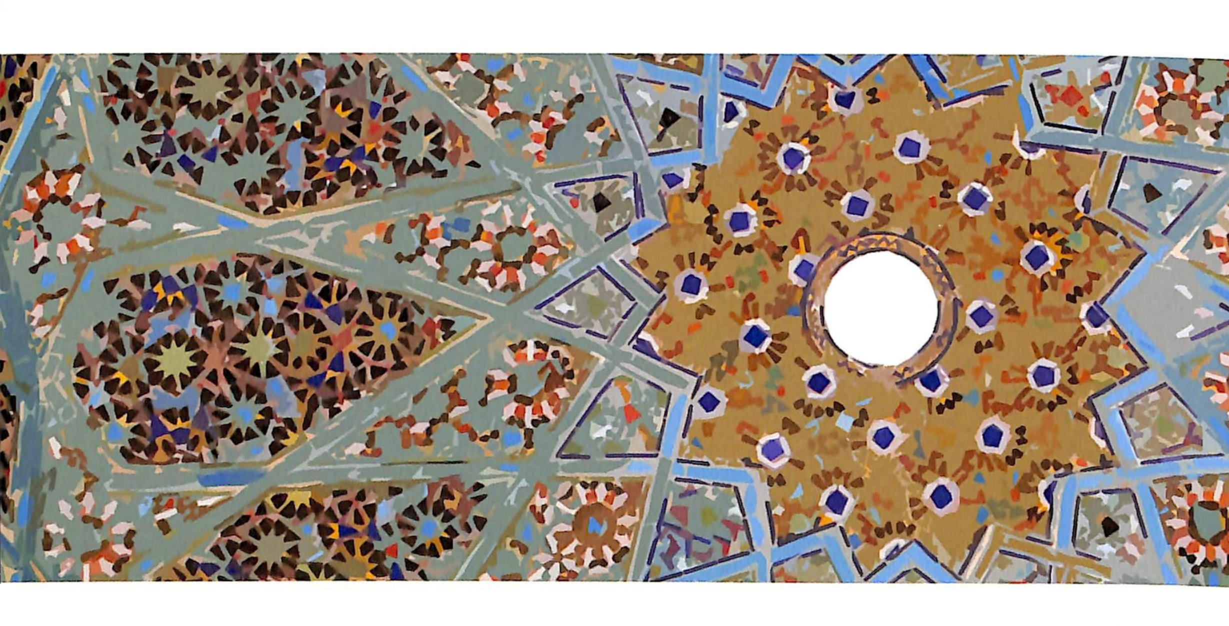


صناعة التفكير الشرعي (١)

صناعة التفكير العقدي



تحرير: سلطان بن عبدالرحمن العميري

صناعة التفكير العقدي

لعلم الاعتقاد موقعه الخاص بين علوم الشريعة، وتشكل كثيرٌ من مباحثه الأصول التي تتأسس عليها قضايا التدين والتعبد. والسعي في الارتقاء بأدوات فهمه، وضبط عمليات البحث فيه، وتجديد منهجيته الاستدلالية وتطوير مسالك النظر والجدل مع المخالفين وطرائق تعليمه وتدريسه، أمورٌ يجب مراعاتها والاهتمام بها في هذا الزمان، خصوصاً مع ضعف التحصيل العلمي، وتنوع المدارس والاتجاهات العقدية، وكثرة الأخطاء المنافية للمنهجية العلمية الصحيحة. وسعياً في معالجة هذه المظاهر، وطلباً للارتقاء بعلم العقيدة في مجالاته المتنوعة، كان هذا المشروع "صناعة التفكير العقدي"، والذي تداولته أقلام بحثية تجديدية رصينة بالكتابة في عدد من قضاياه المنهجية المهمة، بدءاً بقضية التأصيل والتوثيق العقدي، مروراً بمنهج الاستدلال العقدي ومسالك الرد والحوار والجدل، وانتهاءً بقضايا الدرس العقدي، ولتكوّن هذه الأوراق بمجموعها رؤية منهجية مؤصلةً تساعد على البلوغ بالبحث والدرس العقدي درجة عاليةً من الإتقان والوضوح والدقة.

مركز تكوين

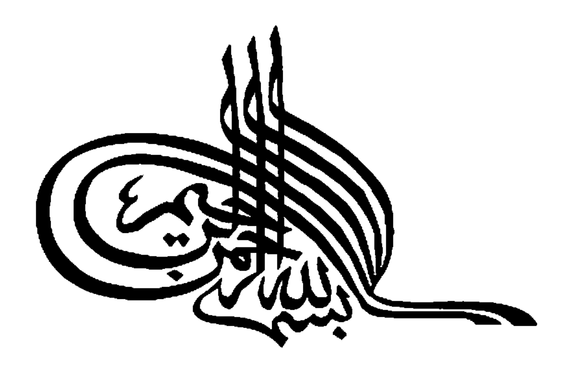


www.takween-center.com
info@takween-center.com
@takweencenter
/takweencenter



eyad's Design 0503 802 799

صناعة التفكير العقدي


بسم الله الرحمن الرحيم

سلسلة التفكير الشرعي (١)

صناعة التفكير العقدي

مجموعة باحثين

أ. د. سعود بن عبد العزيز العريفي
د. أحمد قوشتي عبد الرحيم
عبد الله بن صالح العجيري
تميم بن عبد العزيز القاضي
فارس بن عامر العجمي
عبد الرحمن بن سعد الشهري

تحرير

سلطان بن عبد الرحمٰن العميري



صناعة التفكير العقدي

الطبعة الأولى
١٤٣٥هـ/٢٠١٤م



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية – الخبر
eyadmousa@gmail.com

فهارس المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

مقدمة التحرير

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله. . . .

أما بعد:

فإن العلوم إنما ترتقي في مدارج الإتقان، وتعتلي في سلم الانضباط، وتتبوأ أعلى مراتب التحرير والعمق المعرفي بمقدار ما تناله من الاستمساك بالمنهجية العلمية الصلبة، وبحجم ما تظفر به من التعمق في قوانين البحث العلمي الجاد، وكلما ازداد حضور تلك المنهجية وتعمقت هذه القوانين الجادة في البحث العلمي، ازدادت مسائل العلم تحريراً وازدانت قضاياه بحلل الإتقان وتوشحت أعناق مباحثه بزينة الانضباط.

وأكبر ما يدخل الخلل في العلوم ويساعد على تهشم بنيانها وتصدع هياكلها الابتعاد عن التمسك بالمنهج العلمي الأصيل، والتفريط في طرق الاستدلال والبرهان، والتسامح في الالتزام بالقوانين العلمية في التحليل والاستدلال والنقد والرد والمدافعة.

وإذا كانت تلك القوانين العلمية والمناهج التحصيلية بهذه المنزلة، فإنه لا بد لنا نحن أصحاب المنهج الصحيح من الاهتمام بها غاية الاهتمام والحرص عليها نهاية الحرص: تعلماً وتعليماً وتوجيهاً وتطبيقاً.

ولا بدَّ من التأكيد على أن تلك المنهجية ليست معلومات تحفظ ولا

أفكاراً تنال بالتكرار، وإنما هي ملكة تحصل، ومهارة لا تكتسب إلا بالتجريب والتطبيق والعناء.

والأصل في تلك القوانين أنها عامة شاملة للمنهج العلمي في جميع أصنافه وتخصصاته، وبعض أفرادها قد يكون خاصّاً بعلم دون غيره من العلوم.

وفي خصوص علم العقيدة اقتصرنا في الحديث على ست قضايا أساسية، باعتبارها من أكثر القضايا تأثيراً في البحوث العقدية وأعمقها أثراً في تحديد مساراتها ونتائجها، وهي:

الأولى: قضية التأصيل العقدي، ومحورية هذه القضية تكمن في أنها الخطوة الأساسية الأولى في تحرير مسائل العقيدة وضبط صورتها الصحيحة وتجلية حقيقتها.

وقد كتب **الدكتور سعود بن عبد العزيز العريفي** في توضيحها ورقة مختصرة، تحدث فيها عن مفهوم التأصيل العقدي وعن أهميته وتحدد المنهجية العلمية التي تنضبط بها عملية التأصيل وبيَّن مراحلها، وكشف عن الآثار المترتبة على فقدان التأصيل العقدي.

الثانية: قضية التوثيق العقدي، وهذه القضية من أهم ما يساعد على ضبط المقالات العقدية وتمييز الفروق الدقيقة والمؤثرة بينها.

وقد كتب الدكتور **أحمد قوشتي عبد الرحيم** في دراسة هذا الموضوع ورقة مطولة جمع فيها أهم الضوابط والقواعد التي تساعد على دقة التوثيق في المقالات العقدية، ثم أعقبها برصد مهم لأهم الأخطاء التي وقعت في التاريخ العقدي في توثيق المقالات ونسبتها.

الثالثة: قصية الاستدلال العقدي، ومحورية هذه القضية ترجع إلى أن أهم ما تقوم عليه العلوم والمعارف، طبيعة الدليل المعتمد فيها ومنهجية الاستدلال المتبع في تأسيس مكوناتها، فالتمايز بين العلوم والمناهج والتفاضل بينها إنما يقوم في أساسه وجوهره على الاختلاف بينها في قضية الاستدلال وقوانينه.

وقد كتب **الأستاذ عبد الله بن صالح العجيري** في دراسة هذا الموضوع ورقة مطولة تناول فيها صور الاستدلال العقدي والأغراض منه، ثم انعطف على أهمية الاستدلال العقدي وكشف عن آثار الإخلال به، وطفق بعد ذلك يتحدث عن ضوابط الاستدلال العقدي ومقدماته، ثم أخذ في الحديث عن منهجية الاستدلال العقدي المحكم ومسالكه، وختم حديثه بالتنبيه على أهم الآلات والتقنيات التي تساعد على ضبط عملية الاستدلال العقدي.

الرابعة: قضية الرد العقدي، ومحورية هذه القضية تكمن في أنها من أقوى ما يساعد على حماية جناب الحق ودفع الاعتراضات الكثيرة المحيطة به، فإن الحق لا يستقر بمجرد تأسيس أدلته وبراهينه، وإنما لا بد فيه مع ذلك من السعي في المحافظة عليه من كل صنوف الباطل التي تعارضه.

وقد كتب في معالجة هذه القضية **الأستاذ تميم بن عبد العزيز القاضي** ورقة موسعة، افتتح الحديث فيها عن أهمية الرد العقدي وغايته وبيان مشروعيته، ثم عرج على أهم الضوابط التي يجب أن تتوفر في الرد العقدي، وتوقف عند موضوع لغة الرد العقدي وتوسع في بيان أحوالها وظروفها وأنواعها، وانتقل من بعد ذلك إلى صلب الرد العقدي وقسمه إلى أربع مراحل أساسية، متوقفاً مع كل مرحلة يبين حقيقتها وأهميتها وما يتعلق بها من تقعيد وتأصيل.

الخامسة: قضية الجدل العقدي، وهي وثيقة الاتصال بالقضية السابقة، ولكن الفرق بينهما يتحصل في أن الجدل أعم من حيث الغرض والهدف والموضوع من الرد العقدي، وتتمحور أهمية هذه القضية في أن دارس علم العقيدة لا بد له من امتلاك جميع الأدوات التي تساعده على فهم المقالات الموافقة والمخالفة له، ولا بدَّ من أن يدور بينه وبين غيره حوارات ونقاشات في موضوعات عقدية شتى، فمن تمام البناء العقدي الواجب تحصيل الأدوات المساعدة في تقنين تلك الحوارات والارتقاء بها.

وقد كتب في معالجة هذه القضية **الأستاذ فارس بن عامر العجمي**، ورقة موسعة تحدث فيها عن مفهوم الجدل، وحدد فيها أغراض الجدل الصحيحة

ونقد الأغراض الخاطئة التي ذكرت لعلم الجدل، ثم ناقش فيها حكم الجدل وبيَّن أصنافه وأنواعه، وكشف عن شروط الجدل النافع وقوانينه.

السادسة: قضية الدرس العقدي، وتكمن أهمية هذه القضية في أن الدرس العقدي هو المحضن الأول الذي يتربى فيه طالب علم العقيدة، وهو المدرسة التي تتكوَّن فيه القاعدة الأساسية التي يبني عليها الطالب فيما بعد، فالاهتمام بها وبتطويرها وصناعتها من أوجب المهمات وأهم الواجبات.

وقد كتب في معالجة هذه القضية **الأستاذ عبد الرحمٰن بن سعد الشهري**، ورقة مختصرة تناول فيها مفهوم الدرس العقدي، وكشف عن أظهر النواقص التي يعاني منها في عصرنا، ثم عرج على أهمية تطوير الدرس العقدي، والآثار المرتبة على إهماله، وختم ورقته بطريقة مقترحة يرى في الالتزام بها ما يساعد على تطوير الدرس العقدي وصناعة حالة نموذجية فيه.

وسيجد القارئ تنوعاً كبيراً بين الأوراق المجموعة في هذا السفر في لغتها وحجمها وطريقة التفكير فيها، وتشعباً في الموضوعات التي تطرقت إليها، وتنوعاً في الأفكار التي طرحت فيها، وتحول هذا السفر بتلك التنوعات منجماً ضخماً، وحديقةً واسعة الأرجاء، كثيرة الأصناف من الزهور والأشجار، وسيجد فيه القارئ قدراً كبيراً من الأفكار المتناثرة والآراء النافعة، والتحريرات المفيدة.

وفي ختام مقدمة التحرير، لا بدَّ من شكر الباحثين الذين شاركوا في تكوين هذا السفر، فهم أصحاب الفضل والجميل وعليهم انصب الجهد الأكبر والعمل الأصعب، فلهم من الشكر أجزله ومن الدعاء أكثره.

المحرر
سلطان بن عبد الرحمن العميري
جامعة أم القرى ـ قسم العقيدة
Soltan866@hotmail.com

الورقة الأولى

صناعة التأصيل العقدي

أ. د. سعود بن عبد العزيز العريفي

أستاذ العقيدة بجامعة أم القرى

صناعة التأصيل العقدي

الحمد لله، والصلاة والسلام على عبده ورسوله نبينا محمد وآله.

وبعد:

فإن تأصيل العلوم الشرعية على منهج استدلالي صارم يميز الأدلة من الشبهات، والحقائق من الترهات، لهو الكفيل ببيان صدق نسبة هذه العلوم إلى الشريعة الإلٰهية، وتمييزها من البدع والملحقات الوضعية، والعناية بهذه الوظيفة الشريفة سمة ينفرد بها الغيارى على صفاء الدين ونقاء الشريعة، ولا سيما تأصيل العلوم العقدية، التي يترتب على اختلالها من الزيغ والضلال ما لا يترتب على اختلال ما سواها من علوم الشريعة والديانة، فإن التراث العقدي الضخم الذي ورثه المسلمون عن أسلافهم من مختلف الطوائف والمذاهب يشهد بخطورة موضوع التأصيل العقدي، وشدة تأثير المعتنين به على كل من تبلغه دعوتهم ومصنفاتهم، كما يظهر منه أنه تخصص لا يحسنه إلا من فطن لشدة أثره فحشد نفسه له وحرص على استكمال أدواته وآلاته وجعل له نصيباً جزلاً من بحوثه وتأملاته، ولئن كان كثير من المذاهب والآراء والمقالات يفشو وينتشر في العامة لأسباب غير علمية من تقليد أعمى أو تبني سلطة أو موافقة هوى ونحو ذلك، فإن المؤثر الأكبر يبقى للخطاب العلمي الموجه للعلماء والعقلاء والقيادات الفكرية والثقافية للمجتمعات، والبشر مهما بلغ بهم الانحراف عن جادة الحق يبقى داخلَ نفوسهم داعٍ من فطرتهم الأولى، متى ما خفّت أو زالت عنهم غشاوات الشهوات وأسباب الفتنة

والصدود ومؤثرات الهوى، فإنه يلح عليهم بالبحث عن الحق وطلبه وتبنيه وإيثاره على الباطل والزيف والتحريف، وبهذا حصلت الاستجابة لدعوات الأنبياء وأتباعهم.

وفي هذه الورقة محاولة لإثارة هذه القضية، ووضع ملامح تصور عام موجز لأبعادها وجوانبها، دون الخوض في التفاصيل الدقيقة أو الشواهد والأمثلة؛ فذاك له مقام آخر، وإنما الغرض هنا طرح الموضوع إجمالاً للبحث والتأمل، والدعوة للمساهمة في رسم خطته وإتقان صورته، لذا عمدنا إلى عرضه في أفكار عامة موجزة سريعة مباشرة رجاء تحقيق هذا الغرض.

* مفهوم التأصيل العقدي:

المقصود بصناعة التأصيل العقدي: هو بناء المسائل العقدية بناء محكماً، موافقاً للأصول الكلية للمنهج الصحيح، جارياً على وفق قوانين الاستدلال الصحيحة المعتمدة، وهذا المفهوم يستلزم الاشتغال ببيان الأصول التي تستند إليها العقائد الغيبية، واحتراف التمييز بين ما يصلح أصلاً تستند عليه العقائد الصائبة، وما لا يصلح أصلاً إلا لعقائد خاطئة مزيفة موهومة؛ وذلك أن العقائد لا تستمد قيمتها من مجرد اعتقاد الناس بها، وإنما قيمتها بقدر تماسكها المنهجي وسلامة بنائها وثراء نصيبها من الأدلة الصحيحة التي تثبت موافقتها الواقع في حقيقة الأمر، ﴿قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ﴾ [الزخرف: ٢٤]، فالاعتقاد الحق هو ما وافق الواقع وطابقه، ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾﴾ [البقرة: ١١١]، وما لم يكن كذلك فإنه لا يعدو أن يكون كذباً وتخرصاً وظناً وأوهاماً، مهما استيقن منه معتقده. ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٣٦].

كما أن مجرد المهارات الجدلية والحيل العقلية لا تغني عن العقائد شيئاً مهما خدعت وانطلت على من لا يحسنون التفريق بين الأدلة الصحيحة والشبه المزيّفة، وإنما يستعان بها حال الشعور بالإفلاس من الدلائل الفطرية الصحيحة الصريحة. ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِي

﴿...بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١١٢﴾ وَلِتَصْغَىٰ إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ ﴿١١٣﴾﴾ [الأنعام: ١١٢، ١١٣].

وإذا اعتبرنا إتقان الصنعة وجودة نتاجها معياراً لجدية الصانع وإخلاصه لحرفته وصدقه مع مستهدَفيه ومسوغاً للثقة في إنتاجه، فإن هذا المبدأ يسري في احتراف دراسة العقائد ونقدها، والدفاع عنها أو نقضها، وتمييز صحيحها من فاسدها؛ وذلك يقتضي دارس العقائد والمتخصص في بحثها أن يجعل إدراك الحقيقة مبتغاه، وبيان الصواب مطلبه، وذلك يستلزم فضح الزيف والتحذير من الباطل، حتى لا يلتبس على طالب الحق، ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٧١﴾﴾ [آل عمران: ٧١].

وهذا يقتضي ألا يلتفت مؤصِّل الاعتقاد حال بحثه وتأصيله إلى مذهب نشأ عليه، أو رأي لُقنه؛ فإن ذلك سيلجئه إلى التحايل على الأدلة وليّ أعناقها لتوافق مذهبه، بل يتجرد للحق لا غير، ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا﴾ [سبأ: ٤٦].

والمشتغلون بتقرير العقائد والبحث فيها نوعان: نوع يرث عقائد عن أسلافه تلتبس في وجدانه بتعظيمهم، فيجتهد في التأصيل لها والدفاع عنها دون تكلف مراجعة اتفاقها مع الأدلة المحايدة المجردة، فينشأ عن هذا المسلك الغموض والتكلف والتعقيد والتناقض والتلبيس، بقدر ضعف تلك العقائد الموروثة وحاجتها إلى الترميم والزخرفة الخارجية الساترة لخواء بُنيتها الداخلية، ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ [البقرة: ١٧٠].

والنوع الآخر باحث عن الحقيقة متجرد لها، فقائده الدليل والحجة والبرهان لا يلوي على غيره، مهما خالف موروثاته وتصوراته السابقة، فهو لا يقرر المسألة ثم يبحث عن أدلتها، بل ينظر في الأدلة ثم يقرر مدلولاتها، ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾﴾... الآيات إلى قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ﴾ [الأنعام: ٨٣].

ولا يلزم من هذا أن من ورث عقائد صحيحة دون استدلال، أو باستدلال خاطئ أن عليه التخليَ عن عقائده، وإنما عليه معرفة أدلتها الصائبة إن كان ممن يطيق ذلك، والتخلي عن أدلتها الخاطئة أو المتوهمة؛ فإن معتقد الحق قد يكون بنى اعتقاده على دليل غير صحيح، كمن يعتقد مسألة صائبة بناء على خبر مكذوب أو إحساس خادع، فتَنَبُّهه أو تنبيهه إلى تصويب أصله الذي بنى عليه لا يلزم منه نقض معتقده الموافق للحق. وقد جاء في الحديث: **«قاضيان في النار وقاض في الجنة: قاضٍ عرف الحق فقضى به فهو في الجنة، وقاضٍ عرف الحق فجار متعمداً، أو قضى بغير علم فهما في النار»**، فهذا الذي قضى بغير علم مؤاخذ ولو وافق الحق؛ لأنه لم يوافقه بدليله بل بهواه.

وما تقدم من مفهوم عام للتأصيل العقدي لا يمنع من اختلاف مستوى التأصيل بحسب اختلاف الخطاب العقدي، فالخطاب مع الموافق في مصادر المعرفة غير الخطاب مع المخالف فيها، ثم دون ذلك التغاير في الخطاب بين المتوافقين في أصول الاستدلال والمختلفين حولها، ثم دون ذلك التغاير في فروع الاستدلال وأساليبه، ولكلٍّ من هذه الاحتمالات مستواه من التأصيل وضوابطه، فالسوفسطائي الذي ينكر مصادر المعرفة أو يشكك فيها مثلاً لا يصلح معه الاستدلال العقلي مباشرة؛ إذ هو بحاجة إلى استعادة ثقته بالعقل أولاً حتى ينتفع بدلالته، وهكذا العقلاني منكر السمع أو المشكك فيه، لا جدوى من سوق النصوص له قبل إقناعه أو إفحامه في موقفه من السمع، وهكذا منكر العرفان والكشف لا حجة عليه من ذلك الأصل المدّعى قبل تأصيله. وجماع القول في ذلك أنه لا بد قبل تأصيل مسألة ما من مسائل الاعتقاد: من تأصيل أصلها. فلا بد قبل تأصيل المسائل، من تأصيل الأصول والدلائل.

* أهمية التأصيل العقدي:

تتبين أهمية وضرورة التأصيل العقدي بالمفهوم السابق بأمور:

منها: إظهار الحق بصورته اللائقة به قوةً ونَصاعة وجمالاً، وإبرازُ آياتِ

حسنه وجماله الجاذبةِ لفطر الناس، المستميلةِ لعقولهم، المثيرةِ لنوازع الخير فيهم، والمهيجةِ لهم على عشق الحق وعناقه واعتناقه، بحيث يبدو الحق بصورة جاذبة مقنعة حتى لمخالفيه ومجانبيه.

ومنها: صيانة العقائد الإلٰهية من الالتباس بالخرافات والعقائد الوضعية والمحرفة؛ فإن فيصل التفرقة ما بين الحق المطابق للواقع في حقيقة الأمر وبين الأوهام والزيوف والافتراءات والخيالات إنما هو الحجة والدليل، ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [النمل: ٦٤]، ﴿هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، وبيان هذا الدليل وفق المنهج الصحيح عقلاً ونقلاً بخطواته المنضبطة كفيل بكشف الزيف وسد ذريعة الالتباس في هذا الباب.

ومنها: إعطاء كل مسألة عقدية حجمها اللائق بها من الدين، بحسب كثرة أدلتها ومدى صراحتها ويقينيتها ثبوتاً ودلالة؛ فنصيب مسألة ختم النبوة مثلاً من الأدلة كمّاً وكيفاً ليس كنصيب مسألة نبوة النساء، ويترتب على ضبط أحجام المسائل تبعاً لمقدار أدلتها كمّاً وكيفاً ضبط ما يترتب على المخالفة فيها من موالاة ومعاداة، أو إعذار ومؤاخذة، أو رد وتحذير، ونحوها.

ومنها: تمييز صريح العقائد المعصومة راسخة الثبوت من الاجتهادات والفهوم غير المعصومة؛ فإن هذا ضروري للغاية، ولا سيما حال اصطدامها بالإشكالات والشبهات، وخصوصا ما نشأ منها عن تطور الصناعات وتقدم الاكتشافات في الأنفس والآفاق، فلربما استفرغ المدافع عن المعتقد وسعه في الذب عن فهم ليس بلازم للنص المعصوم، فيترتب عليه مكابرة للحس أو الواقع أو صريح العقل، فيتقوى بذلك خصوم الدين، زاعمين أن هذا هو حال عامة العقائد ومعتقديها، فبالتزام الضوابط المنهجية للتأصيل العقدي يسلم المدافعون عن العقيدة من مواجهات ومعارك ليسوا مضطرين لخوضها.

ومنها: أن التأصيل العقدي بضوابطه المنهجية يقتضي تمييز الأدلة الصحيحة والحجج الراسخة مما هو دونها في الصحة والرسوخ، والمسألة قد تكون ثابتة بأدلة صحيحة فيحمل الحرصُ المستدلَّ على تدعيمها بتكثير الأدلة ولو كانت ضعيفة هزيلة، فتشغل الناظر في الأدلة عن صحيحها، أو يلتبس

عليه الأمر فيظنها جميعاً من جنس واحد هزيل، فالمؤصل المنضبط لا يلوي إلا على يقيني الأدلة وراسخها، ويستبعد ما سوى ذلك في مطالبه اليقينية، فإنْ عَدِم يقينيَّ الأدلة أصَّل المسألة على أنها ظنية، وأن هذا قدرَها من الأدلة.

ومنها: أن التأصيل العقدي كفيل بتصحيح الأخطاء العقدية التي قد تقع حتى للمنتسبين لمنهج معصوم أثناء بنائهم مسألةً عقدية ما؛ فالتأصيل بناءٌ ومراجعة في آن، وعصمة المنهج لا يلزم منها عصمة المجتهد، خصوصاً المجتهد في المسائل الدقيقة، ولك أن تعتبر ذلك بمسألة أزلية أفعال الله تعالى، وكثرة المخطئين فيها من المنتسبين للسُّنَّة والسلف؛ ظنّاً منهم أنها تؤدي للقول بقدم العالم، مع دلالة صريح النقل عليها: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ﴾ [الحجر: ٨٦]، ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾﴾ [البروج: ١٦]، ومع إفضاء إنكارها إلى تعطيل الخالق في الأزل من كمالاته!.

وبهذا فإن التأصيل العقدي لون من ألوان الاحتساب العلمي، يندرج تحت شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومنها: أن التأصيل العقدي المنهجي المنضبط يساعد على حسن التعامل والمعالجة للنوازل العقدية، وبدونه يطرأ الضعف ويدب الوهن في المسائل والدلائل، ولقد خبرت ذلك وجربته فيما يعانيه ويتكلفه المشتغلون بالإعجاز العلمي، وما يحاولونه من توظيف المكتشفات لتدعيم العقيدة؛ ظنّاً منهم أن هذه خير وسيلة لمواجهة آفة الافتتان بها، فحملهم ذلك على تكلف الموافقة بين هذه المكتشفات وما تحتمله نصوص الوحي من عموم الدلالات، فأفضى بهم الأمر إلى تخليط عجيب، ووقوع في الدور الممتنع في الأدلة، حيث يجزمون بكون المكتشَف مراداً للنص بناء على عصمة قائله وإحاطة علمه! بل بلغ الأمر ببعضهم إلى المكابرة باعتبار الإشكال إعجازاً، كما في كلامهم على مدة تخليق الجنين الواردة في حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

* منهجية التأصيل العقدي:

التأصيل العقدي عملية تركيبية مرحلية، أشبه بنوع من هندسة البناء

المفتقر للفن والمهارة، فهي ليست إجراءً ارتجاليّاً، ولا عملية مبعثرة أو فوضوية، بل هي قانون ونظام يمر بمراحل محددة ومترابطة، ويسلك طريقاً مرسومة المعالم، واضحة المسالك.

وإذا كان قد تبين مما سبق أن التأصيل العقدي من حيث العموم يقتضي تحديد الأصول الاستدلالية التي ستُبنى عليها المسألة العقدية، والدفاع عن تلك الأصول، وإثبات صلاحيتها مستنداً للصواب في الاعتقاد، ثم بيان الدلالة الصريحة من تلك الأصول على المسألة المطلوب إثباتها، فإن ذلك يتأكد ببيان الخطوات العملية المنهجية الواجب اتباعها بعد ذلك لتأصيل مسألة عقدية ما، ولنعرض ذلك في نقاط:

١ ـ فأُولى تلك الخطوات تحديد المصدر الاستدلالي العقدي الذي استنبطت منه تلك المسألة إن كانت مقررة سلفاً، والبحث عما يشملها من العمومات والكليات إن كانت نازلة. وغير خافٍ أن هذا يتطلب استقراءً تامّاً لتلك الأصول، كما يتطلب أثناء هذا الاستقراء تمكناً راسخاً من آلات فهم تلك الأصول، وإدراك دلالاتها الظاهرة والخفية، وفي هذا يتفاوت العقلاء والعلماء تفاوتاً عظيماً، ويترتب على هذا التفاوت اختلاف آرائهم ومذاهبهم، فما كان الخُلف فيه راجعاً إلى إهمال آلة الفهم أو فقدانها، استحق صاحبه الذم والملامة؛ إذ كان معافىً من تكلف ما لا يعنيه، والدخول في مضائقَ لا يُحسن التخلص منها، وكان يسعه الاشتغال بما يتقنه عمّا لا يحسنه، فقد قال المولى جلَّ في علاه: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [النحل: ٤٣]، ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]. وفي الحديث: «**هلا سألوا إذ لم يعلموا، فإنما شفاء العي السؤال**». وما كان الخلف فيه راجعاً إلى عسر المسألة وغموضها مع استفراغ الباحث فيها جهده وتحصيلِه آلات فهمها، فإن باب العذر فيه واسع، وقوله فيها دائر بين الأجر والأجرين، وفي هذا الصدد قال أمير المؤمنين علي رضي الله عنه: (إلا فهماً يعطيه الله رجلاً في كتابه).

٢ ـ فإذا ما ظفر المؤصِّل بما يراه أصلاً لمسألته من نقل صحيح أو عقل

صريح، فوظيفته حينئذ فحص هذا الأصل، وبيان وجه دلالته على تلك المسألة سلباً أو إيجاباً، ظنّاً أو يقيناً على ما هو مقرر من قواعد الاستدلال العقلي الفطري، وصراحةً أو تلميحاً، على ما هو مقرر من أنواع الدلالات النقلية: النصية والظاهرية والإشارية. ثم يستيقن من سلامة استدلاله العقلي أو النقلي من عيوب الاستدلال المعروفة في النوعين؛ كالدور القبلي وضعف التلازم في العقلي، وضعف النقل أو الدلالة في النقلي.

وكمال التأصيل الواجبُ يقتضي المؤصل هنا ألا ينشغل عن ذات المصادر الاستدلالية بشروحها وتعليقات المستنبطين عليها؛ فإن ذلك سينقله عن رتبة المؤصِّل المستدل، إلى رتبة المقلّد المستنسِخ، وسيجعل من تأصيله تكراراً وترديداً وتأكيداً ضعيف القيمة؛ لأنه لم ينهض بنفسه، ولم يستقل ببحثه واستدلاله، بل اتكأ على غيره واعتمد على سابقه، فأشعر بعدم ثقته بآلة الفهم عنده. ولتعتبر في ذلك مثلاً بالشروح والتعليقات على كتاب التوحيد للإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب رحمه الله؛ فهي على كثرتها لم تحسم الخلاف حول كثير من مسائل الكتاب الدقيقة، ولم تزل البحوث والمؤلفات تتدفق كلما تجدد جيل أو طرأ حدث أو نزلت نازلة، مع أنها لا تتجاوز مسائل أثارها الكتاب منذ انتشاره قبل ما يقارب ثلاثة قرون! فلو كانت الشروح التي بذلت فيه كُتب جلُّها بنفَس التحقيق المستقل، والتأصيل المباشر من الأصول بآلات الاجتهاد وشروطه المعروفة، على الطريقة التي التزمها من قبلُ شيخُ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، فكان من آثارها أن استرد المنهج السلفي صولته على المخالفين، واكتسح بقوة تأصيله شبهات المخالفين، واجتذب بصفاء مشربه ونقاء منهجه سواد المسلمين، بعد أن كانوا دهوراً نهبة للفلاسفة والمتكلمين، وصيداً سهلاً للمبطلين = لأغنت عن كثير مما كتب مفرداً في تحقيق مسائل كتاب التوحيد، ولكن أكثر تلك الشروح ما جاوزت التلخيص والتكرار، والتبسيط والترتيب، دون التحرير والتحقيق!.

وليس يلزم من ذلك الاستقلال في تأصيل المسائل أن يكون المؤصل أبداً مخالفاً لنتائج سابقيه، واستنباطات المؤصّلين قبله، وإنما اللازم ألا يكون

موافقاً دائماً، بحيث لا يُعرف له اختيار مستقل، أو اجتهاد مغاير حتى في المسائل الاجتهادية!.

كما يقتضي كمال التأصيل ألا ينشغل المستدل بضعيف الاستدلالات عن قويها، وبظنيها عن يقينيها، أو يخلط بين النوعين، كما هو معهود في كتب العقائد المسندة، التي لا تلتزم صحة المنقول، أو كتبِ الجدل العقدي التي لا تلتزم الدلالات العقلية الصريحة، فيرضى منها بما هو من جنس المسلمات والخطابيات؛ فإن رونق الدليل الصريح الأبلج يَذهب أو يتكدر بمقارنة الغامض الخفي، وجماله يتشوه بمصاحبة الهزيل. وصدقُ الإخلاص للحق والنصيحة للخلق يستوجبان التنـزه عن هذا العيب.

٣ ـ فإذا ما اطمأن إلى موضع مسألته من أصلها، وحظها من الظن أو اليقين في وجه دلالته عليها، عاد المؤصِّل يستعرض كلام المؤصلين قبله، ويستوعب كل ما يطوله اطلاعه من كلام الشراح والمعلقين، والمستدلين والرادين، والمتحاورين والمتناظرين، وكلما كان أوعب لكلام من سبقه في خصوص المسألة التي يؤصلها كان أمكن لتأصيله، وأرسخ لنتيجته؛ فإنه في تتبعه واستقصائه لسابقيه لن يعدم موافقاً ينبهه إلى ما لم يتنبه له من وجوه الدلالة، أو يزيده طمأنينة بصواب ما تنبه له، ولن يعدم كذلك مخالفاً قد يجعله يعيد النظر في فهمه واستنباطه، أو ينـزله من رتبة اليقين إلى الظن، فيتسع عذره لمخالفه، أو قد ينبهه المخالف إلى ثغرة في تأصيله واستدلاله ينفذ منها الملبّسون، ويستقوي بها المبطلون.

ولا ينبغي للمؤصِّل الإحجام أو التقصير في تأمل كلام المخالفين، بل يحرص على فهمه واستيعابه، وحمله على أحسن المحامل؛ حتى لا يبقى لمخالف عذر، ثم يجتهد في استيعاب الجواب على ما يراه مجانباً للصواب من تقريراتهم وأدلتهم؛ فنصرة الحق لا تتم إلا بذلك، وليحذر من الانزعاج أو التخوّف من أن يقتنع بصواب مخالفه؛ فإن الحق طِلْبتُه، والتجردَ للحق أمارة الإخلاص في طلبه، ولو خالف الآباء والمشايخ، وليعتبر في ذلك بقول الشافعي رَحِمَهُ اللهُ: ما ناظرت أحداً قط إلا تمنيت أن يجري الله الحق على لسانه.

٤ - فإذا فرغ من جواب معارضيه، ودفْع كلام مخالفيه، انعطف إلى الاعتراضات والشبهات التي يمكن ان تورَد على قوله، من أي وجه كان أو قُدّر، ولو لم يجد لها قائلاً، بل يتوقعها توقعاً، ويقدرها تقديراً، ويتبرع بإيرادها وتقريرها كما لو أن مخالفاً اجتهد في الاعتراض بها، ثم يكر عليها بالنقض والتفنيد؛ فذلك أرسخ لتأصيله، وأحسم لمادة النـزاع حول اختياره وترجيحه؛ وذلك أن بناء التأصيل العقدي لا يكتمل بمجرد بيان دليل المسألة والدفاع عنه ورد الشبهات حول دلالته، حتى يُردَف ذلك بتتبع الشبهات حول المسألة ذاتها؛ فإن الشبهات المثارة والاعتراضات الموردَةَ على مسألةٍ ما أوسع وأعم من الشبهات والاعتراضات على دليل مخصوص من أدلتها.

ولنوضح ذلك بمثالين ينتظمان الخطوات السابقة، أحدهما عقلي والآخر نقلي:

فالمستدل على الربوبية مثلاً عليه بيان الأصل الذي بنى عليه معرفته بالخالق جلَّ وعلا، ألا وهو العقل الصريح، الذي تمثل في دلالة المخلوقات على الخالق: من حيث الإحداث بعد العدم، ومن حيث إتقان الصنعة وحسن تدبيرها، وهو ما عبَّر عنه الأعرابي بقوله: «البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير». وهذه الدلالة مستقلة بذاتها، ناهضة بمطلوبها دون التفات للمتكلم بها، فلو زعم مسلم أن هذه الدلالة حق لورودها في القرآن لم يكن مصيباً؛ لأن القرآن أوردها لمعرفة العقول أنها حق، ولم ينشئها إنشاء، ومن الدور الممتنع أن يقال: الله خالقنا؛ لأنه أخبرنا!؛ فإنا لا نعرف خبره قبل أن نعرف ربوبيته وإرساله الرسلَ الذين ينقلون إلينا أخباره!.

وبتتبع آثار المشاركين في بناء هذه الدلالة ومحاولة استيعاب مساهماتهم فيها يزداد إتقان تأصيلها، ويتراكم اليقين فيها، وتكتمل جودة صياغتها، وتُنفى عنها الشوائب المكدّرة، والالتزامات المُخلة، التي تشكك الموافقين، وتسلط المخالفين، كما في دليل الجواهر والأعراض عند المتكلمين.

ولا يكتمل بناء دلالة المخلوقات على الخالق إلا بجواب الاعتراضات الموردة عليها، وعلى المسألة من أصلها، حتى ولو لم يلتفت أكثر الباحثين

في الربوبية إلى هذه الاعتراضات أو لم تخطر ببالهم؛ فاستكمال بناء الدليل شيء، وحاجة كل ناظر إلى قدَرٍ منه بحسَب حاله شيء آخر. والاعتراض المشهور على دليل الخلق هو شبهة التسلسل في المؤثرات، المعبر عنه في حديث: «**فمن خلق الله؟**»، وهي عين الشبهة التي يدندن حولها أنصار الدارِونية الملحدة في هذا العصر، وما يتذرعون به من ضرورة إدراك حقيقة صفات الخالق على نحو ما عُهد في المخلوق!. وأشهر الاعتراضات على عموم مسألة الربوبية هي إشكالات القدر المعروفة، وما خفي من حكَمه، كمسألة إيلام الأطفال وتسليط الخلق بعضهم على بعض، وهكذا سائر الشبهات الموردة على كبار قضايا الاعتقاد. فما لم يستكمل المؤصل لمسألة الربوبية الجواب على النوعين، وكشف الزيفين، ستبقى ثغرة في بنائه، ينفُذ منها المشككون إلى أبنائه.

أما **المثال النقلي**؛ فمسألة خلق أفعال العباد الاختيارية؛ فإنها مسألة سمعية، لا يدرك العقل والشعور منها إلا استقلال الفاعل المريد عن غير قدرته وإرادته الذاتيتين، فعلى مثبت مخلوقيتها سوقُ الأدلة الصريحة على ذلك، مع مراعاة الإشكال الذي حمل المخالفين على تأول تلك الأدلة أو ردها، فلا يكفي أن يبين دخولها تحت عموم أدلة خلق الله لكل ما سواه، بل لا بد من بيان الفرق بين مقام الخلق ومقام الفعل والاتصاف، على وجه يرفع اللبس عمن استشكل نسبة الفعل الواحد لقادرين يستقلان بإنفاذه! فيلزم من ذلك إما الجمع بين النقيضين، وإما إسقاط التكليف أو تعطيل الربوبية، أما أن يكتفي بسوق الدليل النقلي، ويدعمَه بإجماعات السلف وغلظتهم على المخالفين، فقد يُفهم على أنه عجز عند دفع الشبهة وحل الإشكال، ولا سيما في زمان أو مكان تزول أو تخف فيه سطوة أتباع السلف وملتزمي منهجهم، فسطوة الدليل خير وأبقى.

* ثمار التأصيل العقدي:

وبمراعاة هذا المفهوم للتأصيل العقدي وهذه المنهجية نحصد ثماراً صالحة بإذن الله، من **أهمها**:

- الضمانة من وقوع الخلل والخطأ في الدراسات العقدية، إلا خطأً اجتهادياً جزئياً يرجع إلى غموضٍ في الأدلة أو قصور في المستدل، ولا يترتب عليه محاذر الانحراف أو الانقسام أو الافتراق العقدي.

- سد الذريعة أمام التزييف والتحريف في المباحث العقدية، إما بدافع التعصب ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ۝٢٢﴾ [الزخرف: ٢٢]، أو بدافع المصلحة ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: ٧٩].

- معالجة الفوضى العقدية التي تغمر البشر قديماً وحديثاً على اختلاف مللهم ونحلهم حتى الإسلاميين منهم، فإنها ليست سوى أثرٍ لإهمال قضية التأصيل العقدي للمسائل وللدلائل، أو التلاعب بها وتوظيفها لقصد غير متجردٍ للحق.

- حسن الجواب على المخالفين وقوتُه وإحكامه؛ فإن ذلك مشروط بحسن تصوّر الحق وإحكام تأصيله.

- دحض الشبهة العريضة التي يرددها الملحدون، حين يزعمون أن اضطراب البشر في عقائدهم رغم وجود عقلاء في أتباع كل ملة ونحلة، واجتهادِهم في الدفاع عنها رغم تناقضها، دليل على إفلاس الجميع من الحجة والبرهان، فالملتزم بعرض عقائده على أصول الاستدلال الصحيحة، لا يلزمه هذا الإيراد، بل إنه يشترك مع الملحد في إنكار جميع المذاهب والأديان المفلسة من الحجة والبرهان، ويستكمل طريق البحث عن اليقين، حين يجمع القلب والعقل على الإيمان بربِّ العالمين؛ فالملحد حين أنكر زائف الأديان، وقف على نصف كلمة الإيمان: لا إلٰه، لكنه رضي لنفسه بالهذيان حين زعم الاستغناء عن معرفة الصانع بمجرد انكشاف بعض أسرار الصنع له، فأبان بهذه الحجة المتهافتة أن ليس وراء الأمر سوى انزعاج بالغ من خرافية الأديان الوضعية، وتضارب المذاهب الكلامية والفلسفية، والتأصيلُ المنهجي للعقائد وظيفته تطهير ساحة العقائد من هذه الشوائب جميعاً.

والله الهادي إلى سواء السبيل.

الورقة الثانية

صناعة التوثيق العقدي

(منهج وتطبيق)

د. أحمد قوشتي عبد الرحيم

الأستاذ المشارك بكلية الدعوة وأصول الدين ـ جامعة أم القرى

وكلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة

صناعة التوثيق العقدي (منهج وتطبيقي)[1]

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على نبيِّنا محمد، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليماً كثيراً.

وبعد:

فكثيراً ما يواجه الباحث في كتب العقائد، والمتتبع لمقالات الفرق، وآراء المدارس الكلامية المختلفة صعوبات جمة في التأكد من صحة الآراء، والمعتقدات المنسوبة إلى مذهب أو شخص ما، لا سيما إذا لم يكن لهم كتب ثابتة، أو تراث صحيح موثوق به، يحوي آراءهم ويعبِّر عن معتقداتهم بدقة ووضوح، ويزداد الأمر صعوبة إذا كان المؤرخون لهذا المذهب معارضين في الرأي، شديدي التعصب، مسرفين في الخصومة، متسرعين في إطلاق الأحكام حريصين على تشويه صورة مخالفيهم، وإلصاق الشنائع بهم، سواء صحت أو لم تصح.

وأظن أننا لا نبالغ إذا قلنا: إن تاريخ الفرق حافل بالعديد من المقولات المرسلة، والاتهامات غير المستندة إلى برهان، والتي تحول شطر غير قليل منها ـ مع مرور الوقت، وكثرة الترداد ـ إلى مسلمات وثوابت، تنشأ عليها أجيال الدارسين، وتلوكها ألسنة الباحثين، دون بذل الجهد الكافي للنظر في صحتها، أو التحقق من مدى ثبوتها.

---

(١) أصل هذه الورقة بحث محكم نشر في مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة، العدد الخامس.

وقد استفحلت هذه الظاهرة الخطيرة مع العلماء الكبار، ذوي الصيت الواسع، والتأثير البارز، ممن تنازعتهم شتى التيارات، ونسبت إليهم جل الاتجاهات، وأضيفت إليهم كافة المتناقضات، وهم براء من ذلك كله، ومن أمثلة هؤلاء الأئمة: علي بن أبي طالب ﷺ، والحسن البصري، وجعفر الصادق، وزيد بن علي، وجابر بن زيد، وأبو حنيفة، وأحمد بن حنبل، وغيرهم الكثير.

وعبر مسيرة التاريخ الإسلامي الطويل عانى علماء كثر من الدس الكاذب، والافتراء عليهم وتقويلهم ما لم يقولوه، ونسبتهم لآراء ومعتقدات، هم أبعد الناس عنها، وأشدهم تبرؤاً منها وثمة نماذج كثيرة من هذا القبيل - ظهرت منذ عهد الصحابة، ثم توالت عبر مختلف العصور -.

فعثمان ﷺ زُوِّر عليه كتاب كان سبباً في تأجيج الفتنة، ونفس الأمر حصل مع طلحة والزبير رضوان الله عليهما[1]، وعلي ﷺ من أكثر الصحابة الذين كُذِب عليهم، وكما يقول الشعبي: «مَا كُذِب على أحد من هذه الأمّة، ما كُذِب على عَلِيّ»[2]، وكتاب «نهج البلاغة» شاهد واضح على هذا الأمر، إضافة لما اكتظت به كتب الشيعة - كـ«الكافي» للكليني، و«التهذيب»، و«الاستبصار» للطوسي، و«بحار الأنوار» للمجلسي - من آلاف المرويات المنسوبة لعلي ﷺ وآل البيت، مع وهائها سنداً، ونكارتها متناً.

وبعد عهد الصحابة نجد نماذج كثيرة لعلماء افتري عليهم في حياتهم أو بعد مماتهم، ونسبت إليهم آراء مستشنعة، ومعتقدات باطلة، مما حدا بهم لإعلان براءتهم التامة مما دس عليهم وإنكارهم الشديد على من فعل ذلك.

فالحسن البصري رحمه الله (ت١١٠هـ) انتحلته المعتزلة، والصوفية، والشيعة، وغيرهم وكل فرقة حاولت أن تعده ضمن رؤوس مذهبهم، وفي

---

(١) انظر: الطبري: تاريخ الرسل والملوك ٢/ ٦٥٥، وابن كثير: البداية والنهاية ٧/ ١٩٥، والسيوطي: تاريخ الخلفاء ص١٤٠، ود. محمد عبد الله الغبان: فتنة مقتل عثمان ١/ ١٣٠.

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٤/ ١٥٤.

مسألة القدر على وجه الخصوص نسبته كل طائفة لرأيها، وكما يقول أيوب السختياني فقد «كذب على الحسن ضربان من الناس؛ قوم القدر رأيهم، فينحلونه الحسن لينفقوه في الناس، وقوم في صدورهم شنآن من بغض الحسن، فيقولون أليس يقول كذا أليس يقول كذا»[1]. وقال أبو سعيد بن الأعرابي: «كان يجلس إلى الحسن طائفةٌ من هؤلاء، وكان هو يتكلم في الخصوص، حتى نسبته القدرية إلى الجبر، وتكلم في الاكتساب، حتى نسبته السُّنَّة إلى القدر، كل ذلك لافتنانه، وتفاوت الناس عنده، وتفاوتهم في الأخذ عنه، وهو بريء من القدر، ومن كل بدعةٍ»[2].

وزيد بن علي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت١٢٢هـ) تناوشته اتجاهات مختلفة، وادعته كل من المعتزلة والزيدية، وقيل: إنه تتلمذ على واصل بن عطاء إمام المعتزلة، كما نسب إليه كتاب كامل يُعد عمدة في المذهب الزيدي، وهو كتاب «المجموع» مع أنه لا دليل صحيح على نسبة هذا الكتاب إليه، كما لا يوجد دليل معتبر على نسبته للاعتزال أو التشيع الزيدي، وقد عده الكثير من المؤرخين الثقات ضمن أهل السُّنَّة والجماعة[3].

وجعفر الصادق رَحِمَهُ اللَّهُ (ت١٤٨هـ) ناله نصيب وافر من الدس، والوضع، والافتراء[4] ونسب إليه ما لم يقله، وابتلي بكذابين كثر، غلوا فيه أشد الغلو وافتروا عليه العظائم[5]، كما ادعته فرق شتى مثل: الزيدية، والصوفية، والإسماعيلية، وأما الشيعة الاثنا عشرية فجعفر عندهم هو الإمام الأبرز، الذي

---

(١) الفسوي: المعرفة والتاريخ ٢/ ١٩.

(٢) الذهبي: تاريخ الإسلام ٧/ ٦١، ٦٢، وسير أعلام النبلاء ٤/ ٥٨٢.

(٣) انظر في الكلام تفصيلاً عن معتقد زيد بن علي رَحِمَهُ اللَّهُ، وكتابه: «المجموع» الشيخ محمد أبو زهرة: الإمام زيد حياته وعصره، آراؤه وفقهه ص٣٨، ٣٩، ٥٠، ٢٣٣، ود. علي سامي النشار: نشأة الفكر ٢/ ١٢٢، ود. شريف الخطيب: زيد بن علي وآراؤه الاعتقادية ص٨٥، ١٠٥، ١٤٤.

(٤) وكما يقول ابن تيمية: «ما كذب على أحد، ما كذب على جعفر رضي الله عنه» مجموع الفتاوى ٤/ ٧٨، وانظر أيضاً: ١١/ ٥٨١، ٣٥/ ١٨٣.

(٥) ومن المهم أن نشير إلى اعتراف الروايات الشيعية بذلك، وقد روى عن جعفر الصادق أنه قال: «إنا أهل بيت صديقون، لا نخلو من كذاب يكذب علينا، ويسقط صدقنا بكذبه علينا عند الناس» المجلسي: بحار الأنوار ٢٥/ ٢٨٧.

ترجع إليه معظم مروياتهم، بل إن المذهب كله ينسب إليه فيقال: المذهب الجعفري.

وممن ابتلي بهذا الأمر أيضاً الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت (ت١٥٠هـ) والذي دست عليه كتب ورسائل هو بريء منها، مثل كتاب «الحيل»[١]، كما نسبت إليه آراء مكذوبة أثناء حياته، وقد بلغه أن بعض الناس نسب إليه القول بنفي رؤية الرب سبحانه في الآخرة موافقة للمعتزلة، فكتب إليه رسالة يعاتبه على تحريف كلامه قائلاً: «وأما ما قيل لك بأني أزعم أن الرب تبارك وتعالى لا ينظر إليه أهل الجنة؛ سبحان الله العظيم! كيف تأتي بما لست من قائليه، والله تعالى يقول: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] ولو قلت لا ينظرون لكنت بقول الله ﷻ من المكذبين، ولكنك حرفت علي قولي»[٢].

وابن قتيبة العالم السُّنِّي الكبير رَحِمَهُ اللهُ (ت٢٧٦هـ) انتحل عليه كتاب بأكمله، وهو كتاب «الإمامة والسياسة» وقد امتلأ هذا الكتاب المدسوس بمرويات وأخبار تطعن في الصحابة ﷺ، وتشوه تاريخهم، وتوحي بأن صاحب هذا الكتاب شيعي وليس سُنِّيّاً[٣]، مما دفع ابن العربي إلى مهاجمته بعبارة شديدة، فقال: «ومن أشد شيء على الناس جاهل عاقل، أو مبتدع محتال. فأما الجاهل فهو ابن قتيبة، فلم يبق ولم يذر للصحابة رسماً في كتاب «الإمامة والسياسة» إن صح عنه جميع ما فيه»[٤]، ومع أن كلام ابن العربي يشير من طرف خفي إلى نوع تشكك في نسبة الكتاب لابن قتيبة إلا أنه لم

---

(١) انظر: محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره ص٤٧٠.

(٢) أبو القاسم عبد العليم بن عثمان اليمني الحنفي: قلائد عقود العقيان (ق٩٧ ـ ب) نقلاً عن د. محمد بن عبد الرحمٰن الخميس: أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة ص١٤١.

(٣) وكتب ابن قتيبة المختلفة وآراؤه المبثوثة فيها قاطعة بسُنِّيَّته، ولا سيما كتابيه تأويل مختلف الحديث، والاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، وقد وصف بأنه خطيب أهل السُّنَّة، كما أن الجاحظ خطيب المعتزلة، وانظر: كتاب د. علي العلياني: عقيدة الإمام ابن قتيبة، مكتبة الصديق، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

(٤) ابن العربي: العواصم من القواصم ص٢٦١.

يجزم بذلك، كما لم يمنعه مثل هذا التشكك من وسم ابن قتيبة بالجهل، ومهاجمته بهذه العبارات الشديدة، رغم وجود دلائل عديدة على براءة ابن قتيبة من هذا الكتاب جملة وتفصيلاً، كما بيَّن ذلك العديد من الباحثين[1]، والظاهر أن مؤلف الكتاب الحقيقي رجل شيعي، أراد أن يروج لكتابه، فنحله عالماً كبيراً مثل ابن قتيبة[2].

وأبو الحسن الأشعري رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٣٢٤هـ) لم يخل ممن افترى عليه، ونحله أقوالاً لم يقل بها مطلقاً، وادعى أن ما صرح به في كتبه مثل الإبانة والمقالات لا تعبر عن حقيقة مذهبه وقد ابتلي «بِطَائِفَتَيْنِ: طَائفة تبغضه، وطائفة تحبُّه، كل منهما يكذبُ عليه»[3]

وأبو حامد الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٥٠٥هـ) نسبت إليه كتب كثيرة لا دليل مطلقاً على أنها من تأليفه، بل هي مكذوبة منتحلة، ومن يقرأ كتاب «مؤلفات الغزالي» للدكتور عبد الرحمٰن بدوي[4] يهوله وجود هذا الكم الكبير من الكتب المفتراة على شخصية واحدة، وحتى لو كانت بمكانة الغزالي الكبيرة، والتي أحدثت تأثيراً هائلاً في مسيرة الفكر الإسلامي.

وفي مقدمة كتابه «الاعتصام» ذكر الشاطبي (ت٧٩٠هـ) قائمة طويلة من التهم التي وجهت إليه لما أنكر البدع، ورام الإصلاح، وحث على اتباع السُّنَّة، حيث قامت عليه القيامة وَتَواترَت عليه الْملامة، وَفَوق إِلَيه الْعتابُ سهَامه، وَنُسِب إِلَى الْبِدعة وَالضلالة فتارةً نُسِب إِلَى الرفضِ، وَبُغض الصَّحابة رضي الله عنهم، بِسبب عدم التزامه ذكرَ الْخلفاءِ الرَّاشِدين مِنْهم فِي الْخطبة،

---

(١) انظر: تعليق محب الدين الخطيب على: العواصم والقواصم ص٢٦١، وانظر أيضاً: كتاب د. عبد الله عسيلان: كتاب الإمامة والسياسة في ميزان التحقيق العلمي، مكتبة الدار بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ، ود. علي العلياني: عقيدة الإمام ابن قتيبة ص٨٧.

(٢) انظر: د. علي العلياني: عقيدة الإمام ابن قتيبة ص٨٧، ود. ناصر القفاري: أصول مذهب الشيعة ٣/ ١١٤٠.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٢/ ٢٠٤.

(٤) انظر: الدكتور عبد الرحمٰن بدوي: مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

وَتارةً نُسِب إِلَى مُعاداةِ أولِياءِ اللهِ، بحجة معاداته لبعض الْفُقَراءِ الْمبتدِعين الْمخالِفِين لِلسُّنة، وَتَارَةً نُسِب إِلَى مُخَالَفَة السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ، بِنَاءً مِنْهُمْ عَلَى أَنَّ الْجَمَاعَةَ الَّتِي أمرَ باتِّباعهَا وَهِيَ النَّاجِيَةُ مَا عَلَيْهِ الْعُمُومُ، وَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ الْجَمَاعَةَ مَا كَانَ عَلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ وَأَصْحَابُهُ وَالتَّابِعُونَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ[1].

ومن الشخصيات التي كان لها نصيب وافر من هذا الأمر أيضاً شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ (ت ٧٢٨هـ)، والذي اتهم بالعديد من الاتهامات الباطلة، وما فتئ خصومه «متخرصين عَلَيْهِ بِالْكَذِبِ الصراح، مختلقين عَلَيْهِ، وناسبين إليه مَا لم يقلهُ، وَلم يَنْقُلهُ، وَلم يُوجد لَهُ بِهِ خطّ، وَلَا وجد لَهُ فِي تصنيف، وَلَا فَتْوَى، وَلَا سمع مِنْهُ فِي مجْلِس»[2]، وقد وصل الأمر إلى أن زورت عليه بعض الكتب في حياته تتضمن عقائد منحرفة، وقد بلغه ذلك فقال: «بَلَغَنِي أَنَّهُ زُوِّرَ عَلَيَّ كِتَابٌ إلَى الْأَمِيرِ رُكْنِ الدِّينِ الجاشنكير أُسْتَاذِ دَارِ السُّلْطَانِ يَتَضَمَّنُ ذِكْرَ عَقِيدَةٍ مُحَرَّفَةٍ، وَلَمْ أَعْلَمْ بِحَقِيقَتِهِ؛ لَكِنْ عَلِمْت أَنَّهُ مَكْذُوبٌ»[3]، كذلك كان خصمه القاضي ابن مخلوف يشيع عنه أموراً لا يقولها عاقل، فضلاً عن مسلم أو عالم، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «هُوَ دَائِماً يَقُولُ عَنِّي: إنِّي أَقُولُ إنَّ اللهَ فِي زَاوِيَةٍ، وَلَدَ وَلَداً، وَهَذَا كُلُّهُ كَذِبٌ»[4]

ولم يقتصر الدس على جانب الاعتقاد فحسب، بل امتد إلى الجانب السياسي، فادعي عليه أنه يراسل التتار ويتحالف معهم، مع أنه كان له مواقف عظيمة في محاربتهم، وقد ذكر ابن كثير في حوادث سنة (٧٠٢هـ) أنه وقع في يد نائب السلطنة كتاب مزوّر، فيه أن الشيخ ـ أي: ابن تيمية ـ وجماعة معه كاتبوا التتار، ويرغبونهم في تغيير نائب السلطان على الشام، فلما وقف عليه نائب السلطنة عرف أنه مفتعل، ففحص عن واضعه، فإذا هو فقير معروف

---

(١) الشاطبي: الاعتصام ص٣٥ ـ ٣٧.

(٢) البزار: الأعلام العلية ص٧٣.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٣/ ١٦١.

(٤) المصدر السابق ٣/ ٢٥٥.

بالشر والفضول، حيث وجد معه ومع من يعاونه مسودة الكتاب، فتحقق نائب السلطنة من ذلك، وعزره تعزيراً عنيفاً[(١)]، كذلك حاول بعض حساده أن يشوا به، زاعمين أنه يطلب الملك، وأنه دائماً يلهج بذكر ابن تومرت، فأحضره الملك الناصر بين يديه، وذكر له ذلك، فقال ابن تيمية مخاطباً الملك: «أنا أفعل ذلك؟ والله إن ملكك وملك المغل لا يساوي عندي فلسين، فتبسم السلطان لذلك، وأجابه في مقابلته بما أوقع الله له في قلبه من الهيبة العظيمة: إنك والله لصادق، وإن الذي وشى بك إلي كاذب»[(٢)].

وثمَّة شخصيات أخرى كثيرة أصابها من داء الحسد والحقد والافتراء نصيب وافر، والأمثلة تطول في هذا الأمر[(٣)]، بحيث يندر أن نجد عالماً مجتهداً، أو مصلحاً مجدداً لم يرم بالابتداع والانحراف، أو ينسب إليه ما هو منه براء، وقلما يجد المرء «عالماً مشهوراً، أو فاضلاً مذكوراً إلَّا وقد نبذ بهذه الأمور أو بعضها؛ لأن الهوى قد يداخل المخالف»[(٤)]

ومن المعلوم أن رضا الناس غاية لا تدرك، وأنه غير مطلوب ولا مقدور عليه، إذ إن أكثرهم لا يلتزمون الإنصاف، ولا يراعون العدل في التعامل، فمن وافقهم في الرأي مدحوه وأثنوا عليه ومن خالفهم رموه بما استطاعوا من الألقاب المذمومة والتهم المكذوبة.

وفي ظل هذه الظاهرة الخطيرة التي لم تخل منها جمهرة كتب العقائد، والفرق، والتاريخ المتنوعة يصير من الضروري تضافر جهود الباحثين لتأصيل

---

(١) انظر: ابن كثير: البداية والنهاية ١٤/٢٦، ود. عبد الله الغصن: دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية ص٧٧، ٧٨.

(٢) البزار: الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية ص٧٢، ٧٣، ود. عبد الرحمٰن المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ١/١٧١.

(٣) انظر: شكوى ابن الوزير من ذلك في العواصم من القواصم ١/٢٢١، ود. علي الحربي: ابن الوزير وآراؤه الاعتقادية ص٤٨٣، وانظر: بعضاً مما تعرض له الشوكاني، كتابه أدب الطلب ص٩٨، وسعيد إبراهيم: الإمام الشوكاني وآراؤه الاعتقادية ص٥٧، وانظر: في الكلام عن دعاوى المهاجمين للشيخ محمد بن عبد الوهاب: عبد العزيز العبد اللطيف: دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقض.

(٤) الشاطبي: الاعتصام ص٣٨.

عدد من الأسس والقواعد المنهجية الصارمة، التي يجب مراعاتها، والالتزام التام بها، وترسيخها في ميدان التعامل مع نسبة العقائد أو الآراء لمذهب أو شخصية ما، بحيث تصير تلك الضوابط عرفاً علميّاً يحتذي منواله سائر الدارسين في مجال العقائد والفرق، وأظن أن أول ما يتعين على الباحث في هذا الميدان هو التتبع الدقيق والأمين، والدراسة العلمية الجادة لتلك الفرق، بغية عرض آرائها عرضاً أميناً ومنصفاً، يعبر عنها كما صدرت من أصحابها، دون زيادة أو نقصان، ثم تأتي مرحلة النقد والمناقشة لاحقاً، إذ الحكم على شيء فرع عن تصوره «ورد المذهب قبل فهمه، والاطلاع على كنهه رمي في عماية»[1]

ويأتي عملنا هذا ليحاول أن يسهم ـ ولو بجهد يسير ـ في تحقيق الهدف المذكور من خلال هذه الدراسة، والتي جاءت في مبحثين: خصص أولهما لذكر أهم الضوابط والقواعد الواجب التقيد بها في مجال نسبة الآراء والمذاهب لأصحابها، ثم أفرد المبحث الثاني لبعض الأمثلة والنماذج الواقعية، التي حاولنا أن نطبق من خلالها القواعد التي ذكرناها في المبحث الأول.

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال ص٣٤١، تحقيق د. عبد الحليم محمود.

المبحث الأول

أبرز الضوابط المنهجية لنسبة الآراء لأصحابها

وقبل أن نشرع تفصيلاً في ذكر هذه الضوابط، نشير إلى أن نسبة رأي أو معتقد لعالم أو مذهب يعتبر من المسائل العلمية المهمة، التي تستوجب مزيداً من الدقة والتثبت والأمانة نظراً لما يترتب عليها من نتائج ولوازم عديدة، وهي تمر - في رأيي - بمراحل ثلاثة متعاقبة ومترابطة، ولا غنى عن أي واحد منها:

أولها: الوقوف على كلام العالم ورأيه، إما من خلال كتبه الصحيحة النسبة إليه، وإما من خلال النقل الموثق والمعتمد عبر روات ثقات، أو تلاميذ آخذين عنه.

وثانيها: حسن الفهم لكلامه، وإدراك المراد منه على الوجه الصحيح، وفقاً لقواعد اللغة ودلالاتها المعتبرة، دون تعسف أو اجتزاء، أو تحميل للكلام ما لا يحتمله.

وثالثها: الدقة في نقل هذا المعتقد، وعزوه إلى قائله كما صرح به صاحبه، دون زيادة أو نقصان، أو إلزامه بما لم يلتزمه.

ومن البدهي أن أي خلل يصيب أي واحد من الأمور الثلاثة السابقة سوف يؤدي حتماً إلى تشويه حقيقة معتقد العالم أو المذهب، ويصوره على وجه مخالف لما صرح به صاحبه ويحمله تبعة ما هو منه براء.

ووفقاً للتصور المشار إليها، فسوف تتوزع الضوابط المنهجية التي سنذكرها على الجوانب السابقة، فمنها ما هو متعلق بطريقة الوقوف على رأي

العالم وعقيدته، ومنها ما هو متعلق بفهم كلامه وتحرير مراده، ومنها ما هو متعلق بنقل ذلك كله وعزوه لصاحبه.

ولا شك أن للجانب الأخلاقي مكانته البارزة بين تلك القواعد، إذ من الواجب على كل من يسوق في مصنفاته المختلفة آراء عقدية ينسبها لغيره، أن يتحلى بآداب العلم وأخلاقياته، وفي مقدمتها: الأمانة، والصدق، والتثبت، والعدل، والإنصاف، وإحسان الظن بالمسلمين وحمل أقوالهم على أحسن محاملها الممكنة.

وإضافة لهذا الجانب الأخلاقي، فهناك الجانب المنهجي المتعلق بالضوابط أو القواعد العامة التي لا بد من التقيد بها حين ننسب الآراء لأصحابها، فلا يصح أن نعزو مذهباً لأحد إلا إذا ثبت عنه بطريق صحيح وواضح، ومن خلال أقوال الشخص نفسه، وليس من قبيل إلزامات الخصوم أو تشنيعاتهم، أو من حسد الأقران وتعصباتهم، كما لا بد من التفرقة بين قول العالم وقول الأتباع المنتسبين إليه، ومن اللازم أيضاً الاطمئنان إلى أن هذا القول يمثل آخر ما انتهى إليه العالم، ولم يتراجع عنه أو يصرح بضده، إلى غير ذلك من الضوابط التي نفصلها في الأمور الآتية:

الضابط الأول

وجوب التثبت في نقل الآراء، والدقة التامة في حكايتها عن أصحابها

وقد بدأنا بهذا الضابط لأهميته الشديدة، ولأن كل ما سيرد من ضوابط فرع عنه، ولا شك أن التثبت ركيزة أساسية من ركائز المنهج الإسلامي في التعامل مع الأخبار، وكيفية نقلها وحكايتها وقد تضافرت الأدلة الشرعية على الأمر بذلك، والتحذير الشديد من إطلاق القول دون تثبت أو إصدار الأحكام من غير دليل أو برهان[1].

---

(١) انظر: محمد محمد أحمد: التثبت في القرآن الكريم ص٢٢.

ومن هذه الأدلة قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ ۝٦﴾ [الحجرات: ٦]، وفي قراءة[1]: «فتثبتوا»، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ﴾ [النساء: ٩٤]، وقال تعالى: ﴿قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ۝١١١﴾ [البقرة: ١١١]، وقال تعالى: ﴿ٱئۡتُونِي بِكِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ هَٰذَآ أَوۡ أَثَٰرَةٖ مِّنۡ عِلۡمٍ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ۝٤﴾ [الأحقاف: ٤].

ومع الأمر بالتثبت والتبين، فقد نهينا عن الظن والتخرص، وإطلاق القول على عواهنه، وأن يحدث الإنسان بكل ما يسمعه دون تحقق أو تأكد، فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞ﴾ [الحجرات: ١٢]، وقال تعالى: ﴿قُتِلَ ٱلۡخَرَّٰصُونَ ۝١٠﴾ [الذاريات: ١٠]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا ۝٣٦﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ ۝٨﴾ [الحج:٨]، وقال تعالى: ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـٔٗا ۝٢٨﴾ [النجم: ٢٨].

وفي السُّنَّة أحاديث كثيرة تقرر هذا الأمر منها قوله ﷺ: «**كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع**»[2]، وقال ﷺ: «**إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث**»[3]، وقال ﷺ: «**بئس مطية الرجل زعموا**»[4]. وفي موقف عملي تربوي رائع علَّم الرسول ﷺ الصحابة ألا يتسرعوا في الحكم على الناس، وألا يجعلوا من الظاهر وحده أساساً لتقويمهم، فقد مَرَّ رَجُلٌ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ فَقَالَ: «**مَا تَقُولُونَ فِي هَذَا؟**» قَالُوا: حَرِيٌّ إِنْ خَطَبَ أَنْ يُنْكَحَ، وَإِنْ شَفَعَ أَنْ يُشَفَّعَ وَإِنْ قَالَ أَنْ يُسْتَمَعَ، قَالَ: ثُمَّ سَكَتَ فَمَرَّ رَجُلٌ مِنْ فُقَرَاءِ الْمُسْلِمِينَ، فَقَالَ: «**مَا تَقُولُونَ فِي**

---

(١) وهي قراءة حمزة، والكسائي، وخلف، انظر: الطبري: جامع البيان: ٢٨٦/٢٢، والدمياطي: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر ص٥١٢.

(٢) رواه مسلم (٥).

(٣) رواه البخاري (٥١٤٤)، ومسلم (٢٥٦٣).

(٤) رواه أحمد (١٦٦٢٧)، وأبو داود (٤٩٧٢)، وصححه الألباني في صحيح الجامع (٢٨٤٦).

هَذَا؟» قَالُوا: حَرِيٌّ إِنْ خَطَبَ أَنْ لَا يُنْكَحَ، وَإِنْ شَفَعَ أَنْ لَا يُشَفَّعَ، وَإِنْ قَالَ أَنْ لَا يُسْتَمَعَ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: **«هَذَا خَيْرٌ مِنْ مِلْءِ الْأَرْضِ مِثْلَ هَذَا»**(١)

ويلتحق بهذا الباب أيضاً الأمر بالتأني وعدم الاستعجال، لا سيما وأن العجلة طابع للجنس البشري عموماً، كما قال تعالى: ﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ﴾ [الأنبياء: ٣٧]، وقد علَّمنا الله التأني وعدم العجلة، حينما أخبرنا أنه خلق الله سبحانه السماوات والأرض في ستة أيام، وكان سبحانه قادراً على خلقهما في طرفة عين، وعاتب الله نبيَّه على الإذن للمنافقين في التخلف قبل أن يتبين له الصادقين من الكاذبين، فقال سبحانه: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَتَعْلَمَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [التوبة: ٤٣]. ومدح النبي ﷺ أشج عبد القيس بأن فيه خصلتين وهما «الحلم والأناة»(٢)، ويصل الأمر بالتأني وضرورة أن يكون مسلكاً مستمرّاً للمسلم حتى في حال الخوف من فوات الصلاة حيث قال ﷺ: **«إذا أقيمت الصلاة فأتوها وأنتم تمشون، ولا تأتوها وأنتم تسعون»**(٣).

والتثبت والدقة في نقل الأقوال يستلزم عدداً من الأمور المنهجية المهمة، يأتي في مقدمتها ما يلي:

أولاً: ضرورة التأكد التام من ثبوت القول عمن نسب إليه، بحيث لا نجزم بنسبة معتقد لشخص أو مذهب ما، إلا إذا تأكدنا من صدور القول عنه بطريق معتبر، ويتمثل ذلك في واحد من الطرق الآتية(٤):

أ ـ أن يكون هذا القول قد ذكر في أحد كتب الشخص الثابتة عنه، وقد ساقه مرتضياً إياه، ومصرحاً باعتناقه.

---

(١) رواه البخاري (٥٠٩١).

(٢) رواه مسلم (٢٥).

(٣) رواه البخاري (٩٠٨)، ومسلم (٩٠٢).

(٤) انظر في بيان تلك الطرق: الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٢١، وأبو الحسين البصري: شرح العمد ٢/ ٣٣٤، ٨٦٥، وابن حجر: هدي الساري مقدمة فتح الباري ص٤٢٧، والقاسمي: تاريخ المعتزلة والجهمية ص٣٠، ورسالتنا للماجستير: حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة ص٧٨.

ب ـ أن يحكيه عنه أحد أصحابه المعروفين بملازمته، والموصوفين بالصدق والأمانة، أو يحكيه من يشاركه في الرأي والنحلة، ولا يظن به الكذب أو الافتراء عليه.

ج ـ أن ينقل عنه بإسناد صحيح جامع لشروط القبول، ولا احتمال فيه لتهمة، أو مجال لتزيد الخصوم وتجنياتهم، وبشرط أن يتواءم مع المعروف عنه من آراء ومعتقدات، وهذا الطريق بالذات يجب أن يُلتزم فيه جانب الحيطة والحذر.

ثانياً: من الضروري أن ينقل الكلام كما صدر عن صاحبه، دون زيادة أو نقصان أو تحريف أو تحميله ما لا يحتمل، ويقتضي ذلك نقله حرفيّاً وليس بالمعنى، أو من خلال فهم الناقل أو تلوينه لما سمعه، وتصويره بما يريد، وليس بما يطابق حقيقة الأمر، لا سيما إن كان الناقل من المخالفين في الرأي، أو المبالغين في العداوة والمخالفة المذهبية.

وقد انتقد ابن الوزير اليمني طريقة نقل كلام الخصوم وآرائهم بالمعنى لا سيما في المناظرات، لما يشتمل عليه ذلك المسلك من الظلم لأن «الخصم قد اختار له لفظاً، وحرر لدليله عبارة ارتضاها لبيان مقصده، وانتقاها لكيفية استدلاله، وتراكيب الكلام متفاوتة، ومراتب الصيغ متباينة»[1]، كذلك نبَّه ابن تيميَّة إلى عدم جواز التصرف في حكاية الأقوال، ووجوب إيرادها بنفس الألفاظ؛ ملزماً نفسه بذلك في جميع ما يحكيه عن غيره فقال: «ونحن في جميع ما نورده نحكي ألفاظ المحتجين بعينها، فإن التصرف في ذلك قد يدخله خروج عن الصدق والعدل، إما عمداً وإما خطأ، فإن الإنسان إن لم يتعمد أن يلوي لسانه بالكذب، أو يكتم بعض ما يقوله غيره لكن المذهب الذي يقصد الإنسان إفساده لا يكون في قلبه من المحبة له ما يدعوه إلى صوغ أدلته على الوجه الأحسن، حتى ينظمها نظماً ينتصر به، فكيف إذا كان مبغضاً لذلك»[2].

---

(١) ابن الوزير: العواصم من القواصم ١/٢٣٧، وانظر: د. علي الحربي: ابن الوزير اليمني وآراؤه الاعتقادية ص١٢٦.

(٢) ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية ٤/٣٠٧.

ثالثاً: ومن لوازم التثبت أيضاً أن لا يعتمد على الكلام الشائع الذي يلوكه الناس بدون بصيرة أو فهم، فكم من المنقولات التي يكثر تردادها إذا وضعت في ميزان البحث العلمي؛ تبيَّن أنها غير صحيحة، أو غير دقيقة، والناقل المؤتمن لصدقه لا يقبل قوله بإطلاق، بل لا بد أن يجتمع مع الأمانة سلامة البصيرة واستقامة الفهم[١].

والإشكال الحقيقي أن كثيراً «من الناقلين ليس قصده الكذب، لكن المعرفة بحقيقة أقوال الناس من غير نقل ألفاظهم وسائر ما به يعرف مرادهم قد يتعسر على بعض الناس، ويتعذر على بعضهم»[٢]، وقد يحدث أن يسمع البعض لفظة فيفهمها على غير وجهها الصحيح؛ لأن «الخبرة بمدلولات الألفاظ، ولا سيما الألفاظ العرفية التي تختلف باختلاف عرف الناس، وتكون في بعض الأزمنة مدحاً وفي بعضها ذمّاً، أمر شديد لا يدركه إلا قعيد بالعلم»[٣].

وثمة نصوص كثيرة لأهل العلم المتقدمين من أصحاب الاتجاهات الفكرية المختلفة في تقرير القواعد السابقة نظرياً، وإن كان التطبيق العملي قد انتابه ـ في أحيان غير قليلة ـ الكثير من الخلل الناشئ عن العصبية واللدد في الخصومة، مما عمل على تشويه آراء الخصوم ومذاهبهم، ونسبة أقوال إليهم لم يقولوا بها، لا تصريحاً ولا تلميحاً.

ومن نماذج أقوالهم الدالة على ذلك ما نصَّ عليه الأشعري في مقدمة كتابه «مقالات الإسلاميين» من دواعي تأليفه للكتاب حيث قال: «رأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات ويصنفون في النحل والديانات، من بين مقصر فيما يحكيه، وغالط فيما يذكره من قول مخالفيه ومن بين معتمد للكذب في الحكاية، إرادة التشنيع على من يخالفه، ومن بين تارك للتقصي في روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين، ومن بين من يضيف إلى قول مخالفيه ما يظن أن الحجة تلزمهم به، وليس هذا سبيل الربانيين، ولا سبيل الفطناء

---

(١) انظر: أحمد الصويان: منهج المحدثين وأثره في وحدة الصف ص٨.

(٢) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة ٦/ ١٩٣.

(٣) السبكي: قاعدة في الجرح والتعديل ص٤٦.

المميزين، فحداني ما رأيت من ذلك على شرح ما التمست شرحه من أمر المقالات، واختصار ذلك وترك الإطالة والإكثار»[1]

كذلك ذكر الخياط «أن قول الرجل إنما يُعرف بحكاية أصحابه عنه، أو بكتبه»[2]، وفي نفس المعنى أشار أبو الحسين البصري إلى أن مذهب الإنسان هو اعتقاده، فمتى ظننا اعتقاده الشيء، أو علمناه ضرورة، أو بدليل مجمل أو مفصل، قلنا: إنه مذهبه، ومتى لم نظن ذلك لم نقل إنه مذهبه، وطريق المعرفة بذلك إما أن ينص صاحبه عليه، أو يذكره في تصنيفه، أو يُنقل عنه برواية الثقات[3].

ونبَّه ابن جرير الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ إلى عدم جواز نسبة المعتقدات بالظنون، وتحميل العالم تبعة كل ما ينسب إليه من آراء ربما ترتب عليها سقوط العدالة، والرمي بالبدعة «ولو كان كل من ادعي عليه مذهب من المذاهب الرديئة، ثبت عليه ما ادعي به، وسقطت عدالته، وبطلت شهادته بذلك، للزم ترك أكثر محدثي الأمصار؛ لأنه ما منهم إلا وقد نسبه قوم إلى ما يرغب به عنه»[4].

وفي مفتتح كتابه «الملل والنحل» اشترط الشهرستاني على نفسه ألا يورد مذهباً لفرقة إلا إذا وجده في كتبهم فقال: «وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم من غير تعصب لهم ولا كسر عليهم»[5]، وإن كان واقع الحال يدل على أنه لم يلتزم بهذا المنهج في جميع الأحوال، مما دفع الكثير من القدامى والمحدثين لنقده، مثل: الرازي، وابن تيمية، وأحمد أمين، وغيرهم[6].

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٢١.

(٢) الخياط: الانتصار ص٥٩.

(٣) انظر: أبو الحسين البصري: شرح العمد ٢/ ٣٣٤، ٨٦٥.

(٤) ابن حجر: هدي الساري مقدمة فتح الباري ص٤٢٧.

(٥) الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٦.

(٦) انظر: مناظرات فخر الدين الرازي ص٣٩، ٤٠، وابن تيمية: منهاج السُّنَّة ٦/ ٣٠٠، والقاسمي: تاريخ المعتزلة والجهمية ص٣٢، وعبد العزيز العبد اللطيف: مقالات في المذاهب والفرق ص٥٠، ومحمد بن ناصر السحيباني: منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل ص٢١٨.

ويبين ابن حجر الطريق لمعرفة رأي أي أحد، وأنه محصور في مؤلفاته، أو في النقل الموثوق فيقول: «الْوَاجِب على من تلبس بِالْعلمِ، وَكَانَ لَهُ عقل أَن يتَأَمَّل كَلَام الرجل من تصانيفه الْمَشْهُورَة أَو من ألسنة من يوثق به من أهل النَّقْل، فَيرد من ذَلِك مَا يُنكر، فيحذر منه على قصد النصح»[1].

ويفرق ابن الوزير اليمني بين الأحوال المختلفة لنقل كلام الخصوم: «فإذا كان للخصم كلام يحفظ، واختيار يصح أن ينقض، فمن العدل بيان قوله وحكاية لفظه، وأما إذا لم يكن له مذهب ألبتة، وإنما وهم عليه في مذهبه، ورمي بما لم يقل به، فهذا ظلم على ظلم، وظلمات بعضها فوق بعض»[2]

وفي محاولة مهمة لوضع منهاج عام في هذا الباب ذكر القاسمى أن من «واجب كل من يؤرخ مذهب قوم، وكل من يناقش فرقة ما في مذهبها أن ينقل آراءها عن كتب علمائها الثقات ويقوم بالعزو إلى مآخذها ومصادرها، لتكون النفس في طمأنينة مما يريبها إن لم يعن بهذا الواجب في كل ما يؤثر وينقل»[3]، وهكذا فلا بد من «السند في قبول ما يعزى ويروى إلى تلك الفرقة، فإما عن أسفارها، أو عن إمام ثقة أثر عنها، وأما رمي فرقة برأي ما، بدعوى أنه قيل عنها ذلك أو يقال، فمما لا يقام له وزن في الصحة والاعتماد، فلا يتعانى في رده أو مناقشته، وهذه القاعدة يجب أن تؤخذ دستوراً وأمراً عاماً في كل ما يؤثر وينقل»[4].

لكن على الرغم من تضافر النقول السابقة في بيان أهمية الاستيثاق التام من صدور القول عن صاحبه، إلا أن الالتزام بتلك المنهجية الصارمة لم يكن على الصورة المثلى، وتاريخ الفرق والمقالات حافل بكثير من الأخطاء التي نتج عنها نسبة أقوال وآراء لشخص أو مذهب ما دون مستند صحيح، ثم يبنى على ذلك أحكام عديدة من التكفير، أو التبديع والتضليل.

---

(١) مرعي الحنبلي: الشهادة الزكية ص٧٤.

(٢) ابن الوزير: العواصم من القواصم ١/ ٢٣٧.

(٣) القاسمي: تاريخ المعتزلة والجهمية ص٣٠.

(٤) المصدر السابق ص٣٠.

وسوف يرد معنا في ثنايا البحث العديد من الأمثلة، لكننا نشير فقط إلى بعض منها، مثل اتهام الحسن البصري بالقول بالقدر رغم براءته من ذلك[١]، واتهام الإمام أبي حنيفة رحمه الله أنه كان يقول بخلق القرآن[٢] مع عدم صحة ذلك القول عنه، بل قد ثبت ما يخالفه، واتهام ابن حبان بالزندقة[٣]، واتهام ابن حزم بالنصب[٤]، واتهام ابن تيمية بالتجسيم والقول بقدم العالم[٥]، واتهام الأشاعرة بإهانة المصحف[٦]، واتهام عدد من الأعلام الكبار بالتشيع، إما بدون دليل أصلاً، أو بناء على ألفاظ محتملة لا تصح عنهم، أو صحت ولها توجيه معتبر، وممن اتهم بذلك: الإمام الشافعي، ومحمد بن إسحاق، وسفيان الثوري، وعبد الرازق الصنعاني، والنسائي، وابن جرير الطبري، وغيرهم الكثير[٧].

الضابط الثاني

عدم نسبة الآراء بالاستنباط، وإنما لا بد من التنصيص الصريح

ويُعد هذا الضابط بمثابة تتمة للضابط الذي سبقه، ونقصد به أنه لا يصح أن ينسب لشخص أو مذهب اعتقاد ما عن طريق الاستنباط أو الاجتهاد، أو النظر في مجمل آرائه، وتوقع أنه لا بد أن يتبنى رأياً معيناً في قضية ما من باب الاتساق مع باقي أصول المذهب، وإنما لا بد من التنصيص الصريح من

---

(١) انظر: الآجري: الشريعة ٢/ ٨٧٩، والذهبي: تاريخ الإسلام ٧/ ٦١، ٦٢.

(٢) انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٥/ ٥١٨، ومختصر العلو للذهبي ص١٥٦، وابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية ١/ ١٨٦، ١٨٧.

(٣) انظر: الذهبي: ميزان الاعتدال ٣/ ٥٠٧، وسير أعلام النبلاء ١٦/ ٩٦، وابن حجر: لسان الميزان ٥/ ١١٣.

(٤) انظر: ابن بسام الشنتريني: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ١/ ١٦٩، تحقيق إحسان عباس، وسليمان الخراشي: اتهامات لا تثبت ص١٨.

(٥) انظر: د. عبد الله الغصن: دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية ص١٣٩، ٢٨٣.

(٦) انظر: ابن حزم: الفصل ٥/ ٨١.

(٧) انظر: د. عبد العزيز محمد نور: أثر التشيع على الروايات التاريخية ص١٨٩، ٢٠١.

الشخص نفسه، أو علماء المذهب على تبني ذلك الرأي.

ولا يخفى أن نسبة الرأي بمجرد الاستنباط مسلك غير سديد، ويشوبه العديد من الإشكالات وكثيراً ما يتبنى بعض المذاهب رأياً يخالف التوجه العام له، ونضرب مثالاً لذلك بما نقل عن الكرامية من آراء في قضية التحسين والتقبيح، تخالف ما هو متوقع من مذهب مثل مذهبهم يزعم أن الله ﷻ جسم، ويغلو في إثبات الصفات إلى درجة التمثيل والتشبيه[1].

والمستغرب حقّاً هو أن الكرامية ـ المسرفين في الإثبات ـ وافقوا المعتزلة ـ المسرفين في نفي الصفات ـ في قضية التحسين والتقبيح، وقالوا بأن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها قبل ورود الشرع، كما أوجبوا معرفة الله عقلاً، وفعل الحسن واجتناب القبيح، ولو لم ترد بذلك شريعة[2].

وقد ترتَّب على اعتناق الكرامية لهذا الأصل الاعتزالي عدد من اللوازم والآراء، منها قولهم بأنه يجب أن يكون أول شيء خلقه الله تعالى جسماً حيّاً يصح منه الاعتبار، وزعموا أنه لو بدأ بخلق الجمادات لم يكن حكيماً، كذلك قالوا بأنه لا يجوز في حكمة الله تعالى قبض الطفل الذي يعلم أنه إن أبقاه إلى زمان بلوغه آمن، ولا قبض الكافر الذي لو أبقاه إلى مدة آمن، إلا أن يكون في قبضه إياه قبل وقت إيمانه صلاح لغيره[3].

ومن الواضح مدى القرب الشديد لهذا الرأي من قول المعتزلة المعروف بوجوب الصلاح والأصلح[4]، وقد ذكر الإسفراييني أن الكرامية لحقوا بالمعتزلة في القول: «بالواجبات العقلية قبل ورود الشرع، وفي القول بإيجاب

---

(١) انظر: الجويني: الشامل ص٢٨٨، وعبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق ص٢٠٣ والإسفراييني: التبصير في الدين ص١١١، والشهرستاني: نهاية الأقدام ص٦٣، والملل والنحل ١/١٠٨، ود. سهير مختار: التجسيم عند المسلمين ص١٨٧، ود. فيصل عون: علم الكلام ومدارسه ص١٦٣.

(٢) انظر: عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق ص٢٠٨، ٢١٠، والإسفراييني: التبصير في الدين ص١١٤، والشهرستاني: الملل والنحل ١/١١٣، وابن تيمية: درء التعارض ٨/٥٦، ٩/٦٥، ود. النشار: نشأة الفكر ١/٣٠٦، ود. سهير مختار: التجسيم عند المسلمين ص١٤٨ ـ ١٥٠.

(٣) انظر: عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق ص٢٠٨، ٢٠٩.

(٤) انظر: د. سهير مختار: التجسيم عند المسلمين ص١٥٠.

أشياء وحظر أشياء على الله تعالى، وترتيبهم عليه شريعة كما رتَّبها عليهم»[١]، كذلك ذهبت الكرامية إلى أن من لم تبلغه دعوة الرسل فقد لزمه أن يعتقد موجبات العقول، وأن يعتقد أن الله تعالى أرسل رسلاً إلى خلقه، كما قالوا: إن الله تعالى لو اقتصر على رسول واحد من أول زمان التكليف إلى القيامة، وأدام شريعة الرسول الأول لم يكن حكيماً[٢]، ومع أن أكثر المعتزلة قد سبقوا الكرامية إلى القول بوجوب اعتقاد موجبات العقول لكن لم يقل أحد قبلهم بوجوب اعتقاد وجود الرسل قبل ورود الخبر بوجودهم[٣].

وقد شاعت نسبة الآراء للعلماء بالاستنباط دون النص لدى نفر من المنتسبين للمذاهب الفقهية ممن حكوا عن أئمتهم أقوالاً لم يقولوها، لكنهم يعتقدون أن الأئمة لا بد أن يقولوا بمثلها، بناء على أن هذه الأقوال حق، والأئمة لا يقولون إلا ما هو حق، كما أن كثيراً «من المسائل يخرجها بعض الأتباع على قاعدة متبوعه، مع أن ذلك الإمام لو رأى أنها تقضي إلى ذلك لما التزمها»[٤].

ويحكي ابن تيمية نموذجاً واقعيّاً لهذا المسلك، حضره بنفسه في بعض المجالس حيث ذكر كبير القضاة أن «مذهب الشافعي المنصوص عنه كيت وكيت، وذكر القول الذي يعلم هو وكل عالم أن الشافعي لم يقله، ونقل القاضيان الآخران عن أبي حنيفة ومالك مثل ذلك، فلما روجع ذلك القاضي، قيل له: هذا الذي نقلته عن الشافعي من أين هو؟ أي: أن الشافعي لم يقل هذا، فقال: هذا قول العقلاء، والشافعي عاقل لا يخالف العقلاء، وقد رأيت في مصنفات طوائف من هؤلاء ينقلون عن أئمة الإسلام المذاهب التي لم ينقلها أحد عنهم لاعتقادهم أنها حق»[٥].

---

(١) الإسفراييني: التبصير في الدين ص١١٤.

(٢) انظر: عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق ص٢١٠، ٢١١.

(٣) المصدر السابق ٢١١.

(٤) ابن تيمية: إقامة الدليل على إبطال التحليل ص١٨٠، والفتاوى الكبرى ٦/٩٥.

(٥) د. عبد الرحمٰن المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/٣٥١.

ومن الأمثلة التي تندرج تحت هذا المسلك ما نقل عن الإمام أبي حنيفة في بعض مسائل الطلاق حيث ذهب إلى أن من قال لامرأته: شئت طلاقك ونواه طلقت، ولو قال أردته أو رضيته ونواه لا يقع الطلاق[1].

وواضح جداً أن الإمام أبا حنيفة يتكلم هنا عن مسألة فقهية، تتعلق بما يقع به الطلاق من ألفاظ وصيغ، لكننا نفاجأ بنفر من المتكلمين يستنبطون من هذا الرأي الفقهي مذهباً عقدياً للإمام حيث نسبوا إليه أنه يفرق بين صفة الإرادة وصفة المشيئة لله تعالى، وأنه جعل صفة الإرادة من جنس صفة المحبة والرضا[2]، مع أن كلام الإمام ليس فيه تنصيص على ذلك لا من قريب ولا من بعيد، وإنما الأمر كله من باب التخريج والاستنباط، وقياس أصل عقدي على فرع فقهي رغم الاختلاف التام بين المقيس، والمقيس عليه.

ومن الأمثلة الأخرى ما نسب لابن أبي زيد القيرواني من إنكار كرامات الأولياء، استنباطاً مما قرره في حملته الشديدة وإنكاره البالغ على مدعي خوارق العادات من الصوفية، وكان القيرواني قد ألَّف كتابين: أحدهما: اسمه «الكشف»، والثاني: «الاستظهار» في الرد على كتاب رجل اسمه عبد الرحيم الصقلي في خوارق العادات، ففهم بعض المتصوفة، وكثير من أصحاب الحديث أنه ينكر كرامات الأولياء وشنعوا عليه لذلك، وألف في الرد عليه كثير من أهل الأندلس وأهل المشرق[3].

لكن الراجح أن ابن أبي زيد القيرواني لم ينكر صراحة كرامات الأولياء وإنما أنكر ما يدعيه أهل البدع من وقوع خوارق العادات واعتبارها كرامات

---

(١) انظر: الكمال بن الهمام: المسامرة شرح المسايرة ص١٣٢، ود. عبد العزيز الحميدي: براءة الأئمة الأربعة من مسائل المتكلمين المبتدعة ص٣٨.

(٢) انظر: الكمال بن الهمام: المسامرة شرح المسايرة ص١٣٢، ود. عبد العزيز الحميدي: براءة الأئمة الأربعة من مسائل المتكلمين المبتدعة ص٣٨.

(٣) انظر: القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك ٢١٩/٦، تحقيق سعيد أعراب، الرباط، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، ود. عبد العزيز الطويان: تحقيق كتاب النبوات لابن تيمية ص١٣١، ١٣٢، ود. محمد باكريم: تحقيق رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت ص٢٢٧، ٢٢٨.

لهم، فلم يفهم الكثيرون مقصوده، ونسبوا إليه القول بإنكار الكرامات مع أنه يقول بإثباتها[1]، وهذا ما مال إليه الباقلاني[2]، والقاضي عياض[3]، وابن تيمية الذي ذكر أن المعتزلة أنكروا كرامات الأولياء ثم أشار إلى أنه «يحكي هذا القول عن أبي إسحاق الإسفرائيني، وأبي محمد ابن أبي زيد، ولكن كأن في الحكاية عنهما غلطاً»[4].

كذلك يُعد ابن حزم رَحِمَهُ اللَّهُ ومذهبه الظاهري من أبرز الأمثلة على خطأ بعض الدارسين نتيجة إغفال القاعدة السابقة، حيث ظنوا أن ظاهرية ابن حزم في الفقه والأصول سوف تنعكس بالضرورة على آرائه في قضايا العقيدة، وموقفه من المنطق والفلسفة، والعلوم العقلية بصفة عامة.

والفكرة الشائعة لدى عدد غير قليل من الدارسين عن المذهب الظاهري بصفة عامة أنه يتمسك بالدلالة الحرفية للنص، ويتشبث بالظاهر، مما يجعله مذهباً رافضاً للاستدلال وجميع ضروب القياس، كما يمثل عودة إلى الجمود والتقليد؛ لأن التزامه الحرفي بالنصوص من شأنه أن يطرد كل نشاط فكري أو عقلي، ويجعل من الفكر مجرد فاعلية تنصب على النص، ومن ثم فلا إمكانية للفلسفة ولا للعلم بشقية العقلي والتجريبي[5].

والحق أن هذه الفكرة برمتها مجافية للدقة، ولحقيقة الفكر الظاهري، كما تعبر عنه كتابات ابن حزم[6]، والذي أطنب أشد الإطناب في محاربة التقليد وأهله، وشن عليه حرباً شعواء، بل ذهب إلى المنع من تقليد الصحابة، كما كذب من نسب إليه أنه يحض أتباعه على تقليده فقال: «وأما قوله إننا نحض أتباعنا على تقليدنا فقد كذب كذباً صراحاً بواحاً، وما نحض أصحابنا

---

(١) انظر: د. محمد باكريم: تحقيق رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت ص٢٢٧.

(٢) انظر: الباقلاني: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات ص٥، تحقيق رتشرد مكارثي.

(٣) انظر: القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك ٦/ ٢١٩.

(٤) ابن تيمية: النبوات ص١٣١.

(٥) انظر: سالم يفوت: ابن حزم وأثر فكره الفلسفي ص٦.

(٦) انظر: د. عبد الفتاح فؤاد: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ص٤٨٢.

وغيرهم ولا نملأ كتبنا إلا بالأمر باتباع القرآن وسنن النبي ﷺ، وإجماع الأمة، ومطالعة أقوال الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من العلماء، وعرضها على كلام الله ﷻ وكلام نبيه محمد ﷺ، فلأيها شهد قلناه»[١].

وفي كتابه «الإحكام» أفرد ابن حزم باباً كاملاً ومطولاً[٢] لإبطال التقليد، وتفنيد الشبهات التي احتج بها من يجيزه، ثم ساق جملة وافرة من الأدلة الشرعية على ذم التقليد وتحريمه، كذلك يلحظ المطالع لكتاباته المختلفة أنه لا يهمل العقل وحججه بحال، بل يجعل له دوراً معتبراً ومكانة أساسية بين مصادر الاستدلال[٣]، ويبدو أثر ذلك واضحاً في طبيعة الأدلة التي عول عليها في قضايا الاعتقاد الكبرى؛ كإثبات وجود الله ووحدانيته، حيث ذكر العديد من الأدلة العقلية[٤].

وقد مهَّد ابن حزم لكتابه «الإحكام» بباب مستقل في «إثبات حجج العقول»[٥] ناقش فيه من اطرحوا حجج العقل، معولين على الإلهام، أو التقليد، أو الإمام المعصوم، أو مجرد الخبر وقد استفاض في الرد عليهم وإبطال معتقدهم، وبعد تلك المناقشة المطولة عقَّب بنص مهم يوضح فيه موقفه من العقل ودوره ومجالات عمله، ويقف موقفاً وسطاً بين مهملي العقل والمعرضين عنه بالكلية، وبين المغالين فيه والمحكمين له في مجال التشريع والتحليل والتحريم حيث جعل من ادعى أن العقل يحلل أو يحرم «بمنزلة من أبطل موجب العقل جملة، وهما طرفان: أحدهما: أفرط فخرج عن حكم العقل، والثاني: قصر فخرج عن حكم العقل، ومن ادعى في العقل ما ليس

---

(١) انظر: رسائل ابن حزم ٣/ ١٢٤، ١٢٥، تحقيق د. إحسان عباس.

(٢) ابن حزم: الإحكام ٦/ ٥٩.

(٣) انظر: محمد أبو زهرة: ابن حزم حياته ص١٧٧، ود. هزاع بن عبد الله الغامدي: محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته دراسة وتقويماً ١/ ٧١، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

(٤) انظر: محمد أبو زهرة: ابن حزم حياته ص١٧٨، ود. أحمد بن ناصر الحمد: ابن حزم وموقفه من الإلهيات ص١٢١، ١٥٢.

(٥) ابن حزم: الإحكام ١/ ١٣.

فيه كمن أخرج منه ما فيه، ولا فرق، ولا نعلم فرقة أبعد من طريق العقل من هاتين الفرقتين معاً، إحداهما: التي تبطل حجج العقل جملة، والثانية: التي تستدرك بعقولها على خالقها ﷻ أشياء لم يحكم فيها ربهم بزعمهم، فثقفوها هم ورتبوها رتباً أوجبوا أن لا محيد لربهم تعالى عنها، وأنه لا تجري أفعاله ﷻ إلا تحت قوانينها، لقد افترى كلا الفريقين على الله ﷻ إفكاً عظيماً، وأتوا بما تقشعر منه جلود أهل العقول»[١]

ومن المفارقات اللافتة للنظر أن موقف ابن حزم من الفلسفة والمنطق اتسم بقدر كبير من التسامح والتعاطف، بل وصل الأمر إلى درجة التأييد والمدح، لا سيما فيما يتعلق بالمنطق والذي ألف فيه كتابه المعروف «التقريب لحد المنطق» وهو يصف علوم الأوائل من الفلسفة والمنطق بأنها علم حسن رفيع، وأن منفعة هذا العلم عظيمة في تمييز الحقائق مما سواها[٢]، كما يضاف لما سبق أن ابن حزم - مع ظاهريته في الفروع الفقهية - لم يخل من اللجوء إلى تأويلات عدة في باب الاعتقاد، ومن أبرز مواقفه في هذا الصدد رفضه إطلاق مصطلح صفات الله بحجة أنه لم يرد لا في الكتاب ولا في السُّنَّة[٣]، كما أنه أوَّل بعض الصفات الخبرية مثل الاستواء والوجه والأصابع وغيرها[٤].

لكن على الرغم من كل ما تقدم، فقد تكررت المقولات المشار إليها آنفاً عن المذهب الظاهري[٥]، ووجدنا من يدعي أن ابن حزم رفض الاستدلال برمته، وركن إلى التقليد، وكان هو وابن تيمية من أقوى دعاة التقليد في تاريخ الإسلام على الإطلاق[٦]، وممن تبنى هذا الرأي غير الصحيح بالمرة الدكتور

---

(١) ابن حزم: الإحكام ١/ ٢٧، ٢٨.

(٢) انظر: رسائل ابن حزم ٣/ ١٣١.

(٣) انظر: ابن حزم: الفصل ٢/ ٩٥.

(٤) انظر: محمد أبو زهرة: ابن حزم حياته وعصره ص٢٢٠، ود. عبد الفتاح فؤاد: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ص٤٩٧، ود. أحمد بن ناصر الحمد: ابن حزم وموقفه من الإلهيات ص١٨٨.

(٥) انظر: د. عبد الفتاح فؤاد: د. عبد الفتاح فؤاد: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ص٤٩٢.

(٦) المصدر السابق ص٤٨٠.

ماجد فخري والذي يرى أن «الإذعان التام للاتجاه التقليدي الذي ناصره ابن حزم كان له مؤيدون كثيرون، وكان من أبرز دعاته في القرن الثالث عشر (الميلادي) الفقيه والمصلح السوري أحمد بن تيمية... إن الفاصل الزماني بين هذين العلمين يزيد عن قرنين، وهما مع ذلك يعتبران من أقوى دعاة التقليد في تاريخ الإسلام إطلاقاً»[1].

ومن نماذج الخلط الأخرى في بيان رأي ابن حزم والمدرسة الظاهرية ما نجده عند شخصية كبيرة في ميدان الفكر الفلسفي الإسلامي، مثل: الدكتور محمود قاسم، حيث ذكر في مقدمة تحقيقه لكتاب «مناهج الأدلة» لابن رشد أن الأشاعرة والمعتزلة، والفلاسفة متفقون على أن الإيمان بوجود الله لا يكون إلا باستخدام العقل والاعتماد عليه، خلافاً لأهل الظاهر «الذين يقررون أن العقل لا دخل له في الإيمان بأصل العقائد جميعها؛ أي: بوجود الله، بل ذلك مرجعه في رأيهم إلى الوحي وحده، كأن التصديق بالوحي نفسه لا يحتاج إلى استخدام العقل! كذلك رأوا ضرورة التزام النصوص دون محاولة تأويلها، ولو كان الأمر بصدد تلك الآيات التي توهم التشبيه والتجسيم»[2].

وأظن أن السبب الرئيس وراء هذا الحكم غير الدقيق من الدكتور قاسم على الظاهرية أنه قد رادف بين الظاهرية ومن يسمون بالحشوية وعدَّهما شيئاً واحداً[3]، مع أن هناك اختلافاً كبيراً في المنهج والآراء بين الطائفتين، فالحشوية ينحون العقل بالكلية، ولا يعطونه أي دور في ميدان الاستدلال العقدي، كما أنهم يأخذون بكل ما نقل من المرويات، دون تمييز بين صحيحها من سقيمها، ثم إنهم يميلون إلى نوع من التجسيم والتشبيه في باب الصفات، وكل تلك السمات لا نجدها عند المذهب الظاهري، لا سيما في فكر ممثله الأبرز أبي علي ابن حزم رَحِمَهُ اللَّهُ.

---

(١) د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٤٣٢، نقله إلى العربية د. كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر ١٩٧٩م.

(٢) د. محمود قاسم: مقدمة تحقيق مناهج الأدلة لابن رشد ص١١.

(٣) انظر: د. عبد الفتاح فؤاد: د. عبد الفتاح فؤاد: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ص٤٨٠

وفي نموذج مشابه لنقل رأي العالم بالفهم والاستنباط، وليس بالتنصيص الصريح نجد الشيخ الكبير محمد أبا زهرة رَحِمَهُ اللَّهُ يعرض لموقف ابن تيمية من قضية التحسين والتقبيح، فينسب له رأياً مخالفاً لما ذكره ابن تيمية نفسه في الكثير من كتبه، حيث ذهب الشيخ أبو زهرة إلى أن ابن تيمية يرى «أن الأشياء ليس لها حسن ذاتي وقبح ذاتي، حتى يجب له سبحانه الصالح من الأمور والأصلح منها، فيجب أن يأمر بالحسن وينهى عن القبيح، إذ الكل بأمر الله سبحانه وبخلقه وهي أمور نسبية إضافية، فالخير والشر إنما هي أمور إضافية لا ذاتية، والقبح يكون بالنسبة لأفعال العباد لا لأفعال الله ﷻ»[(١)].

لكن المتتبع لكلام ابن تيمية نفسه ـ من خلال كتبه المتنوعة ـ يجده لا ينفي التحسين والتقبيح كما فهم الشيخ أبو زهرة، وإنما يقسم الأفعال إلى ثلاثة أقسام:

أولها: أفعال مشتملة على مصلحة أو مفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك، وهذا النوع يعلم حسنه وقبحه بالشرع والعقل، لكن لا يلزم من هذا القبح أن يكون فاعله معاقباً في الآخرة إذا لم يرد حكم شرعي، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾ [الإسراء: ١٥].

والنوع الثاني: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسناً، وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً، وحينئذ يكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع.

وأما **النوع الثالث**: فهو أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبد، هل يطيعه أم يعصيه، ولا يكون المراد فعل المأمور به، والحكمة هنا منشؤها من نفس الأمر، لا من نفس الأمور به[(٢)].

---

(١) محمد أبو زهرة: ابن تيمية حياته وعصره ص٢٦٦.

(٢) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٨/٤٣٤ـ٤٣٦، ود. عبد الرحمٰن المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/١٣٢١، ١٣٢٢، والقضاء والقدر ص٢٥٥.

الضابط الثالث

التفرقة بين مقام تقرير المعتقد وتأصيله، ومقام الرد والمجادلة

والمقصود بهذا الضابط هو أن قول العالم يجب أن يؤخذ من كتاباته المحررة والمؤصلة لبيان عقيدته وتقريرها، وليس من كتاباته الجدلية، التي ينشغل فيها بالرد على الخصوم وإبطال حججهم، والتي يغلب عليها كثرة النزاع، ومقابلة الحجة بمثلها، ولا تخلو من إلزامات وأساليب جدلية، تعنى ببيان فساد قول الخصوم، أكثر من عنايتها ببيان القول الحق، كما أن المناظر قد يحتاج أن يعبر بألفاظ لا يطلقها إلا في مثل هذا الموضع «وقد يقع في محاورته إطلاق هذه الألفاظ، لأجل اصطلاح النافي ولغته، وإن كان المطلق لا يستجيز إطلاقها في غير هذا المقام»[1].

والمتتبع لمصنفات سائر الاتجاهات والفرق يجد أنها تنقسم إلى قسمين بارزين:

أحدهما: تأصيل وتقرير، يتسم في الغالب بسهولة العبارة ووضوحها، وسوق المعتقد مباشرة دون تطويل والاعتماد على أقوى الحجج وأبلغها، وعدم الخوض في تفاصيل الخلافات أو تفريعات المسائل.

وأما **القسم الثاني**: فهو كتب الدفاع والرد على الخصوم، وهي تتسم بطول النفس، وصعوبة العبارة، وكثرة التفاصيل، والاستطراد والتوسع في إيراد الأدلة، ومناقشة الخصوم، ومقارعة الحجة بالحجة، والخوض في المسائل الدقيقة.

ومن الملاحظ على كتب الردود أن أصحابها لا يخلون من مشابهة المحاربين من بعض الوجوه، ومنها تعويلهم على كل وسيلة ممكنة لهزيمة

---

(١) ابن تيمية: درء التعارض ١/ ٢٤٠، وانظر: د. عبد الله بن صالح بن عبد العزيز الغصن: دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية عرض ونقد ص١٩٧.

الخصوم، حتى لو أدى ذلك للاستعانة بمن يخالفونهم في المذهب والمعتقد، أو الاستعانة ببعض طرقهم ومناهجهم في الاستدلال، ولا شك أن مثل هذا الصنيع متوقع؛ لأن «كل مجادلة نوع من النزال، والمحارب مأخوذ بطريقة محاربه في القتال، متقيد بأسلحته، متعرف لخططه، دارس لمراميه، وكل ذلك من شأنه أن يجعل الخصم متأثراً بخصمه، آخذاً عنه بعض مناهجه»[(١)].

وقد صرَّح الغزالي في مقدمة «تهافت الفلاسفة» بلجوئه إلى هذا المسلك، حيث أشار إلى أن غرضه من كتابه هو «تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطوراً مذهب الواقفة، ولا أنتهض ذاباً عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد»[(٢)].

ومن الواضح أنه قلَّما خلت فرقة أو طائفة من هذا المسلك المنهجي، ومن إنصاف ابن تيمية أنه انتقد صنيع نفر من المنتسبين للسُّنَّة، الذين كانوا يردون البدع بكلام ينطوي على باطل وابتداع، ويستجيزون مقابلة الباطل بمثله، وكل ذلك في رأيه غير صحيح، حيث يقول: «فإن كثيراً من المنتسبين إلى السُّنَّة ردوا ما تقوله المعتزلة والرافضة وغيرهم من أهل البدع بكلام فيه أيضاً بدعة وباطل، وهذه طريقة يستجيزها كثير من أهل الكلام، ويرون أنه يجوز مقابلة الفاسد بالفاسد، لكن أئمة السُّنَّة والسلف على خلاف هذا، وهم يذمون أهل الكلام المبتدع الذين يردون باطلاً بباطل وبدعة ببدعة، ويأمرون

---

(١) انظر: د. نيبرج: مقدمة تحقيق الانتصار ص٣٨، والشيخ محمد أبو زهرة تاريخ المذاهب الإسلامية ص١٢٧.

(٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص٨٢.

ألا يقول الإنسان إلا الحق، لا يخرج عن السُّنَّة في حال من الأحوال، وهذا هو الصواب الذي أمر الله تعالى به ورسوله»[1]

وثمة نصوص مهمة جداً، اعترف فيها عدد من منظري المذهب الاعتزالي بأن بعض ما صدر عن أئمتهم من أقوال وآراء لم يكن عن اعتقاد حقيقي، وإنما صدر منهم في سياق مناظرة الخصوم ومجادلتهم، ومحاولة الظفر عليهم بكل سبيل ممكن، ولذا فلا ينبغي لأحد أن ينسب إليهم تلك الآراء، كما لو كانت من صميم معتقداتهم، ومن ذلك ما ذكره الخياط في أثناء دفاعه عن أبي الهذيل العلاف تجاه بعض التهم الموجهة إليه، حيث نبَّه إلى أن «أبا الهذيل رَحِمَهُ اللهُ قد تاب من الكلام في هذا الباب عند ظن الناس به أنه يعتقده، وأخبر أنه كان يناظر فيه على البور والنظر، أخبر بذلك عنه جماعة ثقات، لا يُتهمون في أخبارهم، فليس يحل لأحد قرفه به»[2].

وعلى نفس المنوال نقل القاضي عبد الجبار اعتذار شيخه أبي هاشم الجبائي عن بعض الآراء التي صرح بها أبو علي الجبائي فقال: «وقد قال شيخنا أبو هاشم رَحِمَهُ اللهُ معتذراً عن هذه المقالة التي حكاها عن أبي علي رَحِمَهُ اللهُ: إنما ذكر ذلك على طريق البور، لا على سبيل الاعتقاد؛ لما رأى فساده واضحاً»[3].

ومن الأمثلة الواضحة على عدم التفرقة بين مقام التقرير ومقام الرد والمجادلة ما تعرض له ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ من اتهام بعض خصومه له بأنه ناصبي، أو أنه يبغض علياً رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وأهل البيت، وينتقص من مكانتهم ويحط من قدرهم، وممن اتهمه بذلك السبكي، وابن حجر العسقلاني، وابن حجر الهيتمي، والكوثري، والغماري، فضلاً عن رجال الشيعة الإمامية، ونفر من الصوفية[4]،

---

(١) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة النبوية ٢/١٩٩.

(٢) الخياط: الانتصار ص٥٥، وانظر: ص٥٠.

(٣) القاضي عبد الجبار: المغني ٢٨/١٣.

(٤) انظر تفصيل ذلك عند: د. عبد الله بن صالح الغصن: دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية ص٥٣٢، وسليمان الخراشي: ابن تيمية لم يكن ناصبياً ص٢١.

ووصل التعصب ببعض المعاصرين من الصوفية إلى تأليف كتاب بعنوان صادم وظالم جدّاً وهو «أخطاء ابن تيمية في حق رسول الله وأهل بيته»(١)

ويلاحظ أن اتهامات هؤلاء المنتقدين قد تنوعت وتفاوتت في شدتها، فهناك من اتهم ابن تيمية بالنصب صراحة، وهناك من اتهمه بلازم ذلك، وهو بغض علي ﷺ والانتقاص من فضله، وثمة فريق ثالث اقتصر على نقد بعض العبارات والمواقف التي ذكرها ابن تيمية في كتابه «منهاج السُّنَّة النبوية»، وكانت كلها في سياق رده على الشيعة الإمامية، وإبطال مذهبهم ببيان ما يلزم عنه من لوازم، وأن كل ما اتهموا به أحد الخلفاء الثلاثة أو غيرهم من الصحابة يمكن أن يقال مثله في حق علي ﷺ.

وإذا كان المقام لا يتسع لذكر نصوص هؤلاء المنتقدين ومناقشتها تفصيلاً، فيكفينا أن نشير إلى أمر جوهري، وهو أن أساس مذهب النصب وأصله الأبرز الذي يباين به غيره من الفرق الأخرى هو ذم علي ﷺ وأهل البيت، بحيث يستحيل أن يوجد ناصبي يحب عليّاً ﷺ، أو يستفيض في ذكر محاسنه ومناقبه الكثيرة.

فإذا ما تتبعنا أقوال ابن تيمية رحمه الله في هذا الباب، فسوف نجده يصرح بنقيض ما عليه الناصبة تماماً، وله نصوص بالعشرات في مدح علي ﷺ وأهل البيت ومحبتهم(٢)، وهذه المحبة عنده ليست مجرد نافلة أو فضيلة، بل محبة أهل البيت «فَرْضٌ وَاجِبٌ يُؤْجَرُ عَلَيْهِ... وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لَا يَقْبَلُ اللهُ مِنْهُ صَرْفاً وَلَا عَدْلاً»(٣)، كذلك فإن «موالاة علي واجبة على كل مؤمن»(٤). وأما فضل

---

(١) وهو من تأليف د. محمود السيد صبيح، دار الركن والمقام، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م، وانظر في الرد عليه: كتاب د. عطية عدلان: الرد الفصيح على المدعو محمود صبيح.

(٢) انظر: د. عبد الله بن صالح الغصن: دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية ص٥٣٤، وسليمان الخراشي: ابن تيمية لم يكن ناصبياً ص٦٩، ود. عطية عدلان: الرد الفصيح ص٢٠.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٤/٤٨٧، ٤٨٨.

(٤) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة ٧/١٦.

علي ﷺ فإن «كتب أهل السُّنَّة من جميع الطوائف مملوءة بذكر فضائله ومناقبه، وبذم الذين يظلمونه من جميع الفرق، وهم ينكرون على من سبَّه، وكارهون لذلك، وما جرى من التسابّ والتلاعن بين العسكرين، من جنس ما جرى من القتال، وأهل السُّنَّة من أشد الناس بغضاً وكراهة لأن يُتعرض له بقتال أو سب، بل هم كلهم متفقون على أنه أجلّ قدراً، وأحق بالإمامة، وأفضل عند الله وعند رسوله وعند المؤمنين من معاوية وأبيه وأخيه الذي كان خيراً منه»[1]

وأخيراً؛ فإنني لست أدري كيف يتهم ابن تيمية بالنصب، وهو يذم الناصبة تصريحاً لا تلميحاً ويجعل التبرؤ منهم أصلاً متفقاً عليه بين أهل السُّنَّة جميعاً، فيقول: «اتفق أهل السُّنَّة والجماعة على رعاية حقوق الصحابة والقرابة، وتبرءوا من الناصبة الذين يكفرون علي بن أبي طالب ويفسقونه ويتنقصون بحرمة أهل البيت»[2]، وفي موضع آخر ساق أحد الأحاديث الواردة في فضائل علي ﷺ، ثم علَّق عليه بقوله: «فهذا الحديث ردٌّ على الناصبة الواقعين في علي ﷺ تبّاً لهم؛ فإنه مؤمن تقي يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله»[3]، كذلك يذم الرجل غلو الناصبة، وبغيهم على علي ﷺ وأهل البيت[4]، وينكر ما ادعوه من أن الحسين ﷺ كان خارجيّاً، وأنه كان يجوز قتله[5]، بل بجزم بأن «من قتل الحسين، أو أعان على قتله،أو رضي بذلك، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله من صرفاً ولا عدلاً»[6].

(١) المصدر السابق ٤/٢٢٨.
(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٨/٤٩٢، ٤٩٣.
(٣) ابن تيمية: فضل أبي بكر الصديق ﷺ، تحقيق د. عبد العزيز بن محمد الفريح، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة، المجلد ١٣، العدد ٢٢، ربيع الأول ١٤٢٢هـ ـ مايو ٢٠٠١م.
(٤) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٤/ ٤٨٣.
(٥) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة النبوية ٤/ ٣٥٣.
(٦) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٤/٤٨٧.

الضابط الرابع

جمع مقالات العالم، وحسن فهمها، وحملها على أحسن محاملها

فالتأكد من ثبوت المقالة أو الرأي عن العالم ـ على أهميته وضرورته ـ ليس كافياً وحده لنسبته إليه، بل لا بد من جانب آخر لا يقل أهمية عن سابقه، وهو حسن فهم كلامه، والتأكد من المعنى المقصود منه، وأن هذا المعنى الذي قررناه هو مراد صاحبه فعلاً دون تزيد أو تحريف أو نقصان.

وأعتقد أنها هناك عدداً من القواعد المهمة، التي تندرج تحت هذا الضابط، ويؤدي عدم مراعاتها إلى كثير من الخلل في نسبة الآراء لأصحابها، ومن ذلك:

أولاً: الوقوف على سائر ما قاله الشخص أو المذهب في مسألة ما، وضرورة استيعاب كل ما كتب حولها، وعدم الاجتزاء بنص واحد، وترك النصوص الأخرى التي ربما وضحت المراد من هذا القول، أو قيدت من إطلاقه، أو خصصت من عمومه، أو دفعت عنه إشكالاً متوهماً.

وقد نصح الخطيب البغدادي كل من وقف على شيء في أول كلام الخصم بألَّا «يعجل بالحكم به، فربما كان في آخره ما يبين أن الغرض بخلاف الواقع له، فينبغي أن يثبت إلى أن ينقضي الكلام، وبهذا أدَّب الله تعالى نبيّه ﷺ في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ۝١١٤﴾ [طه: ١١٤]، ويكون نطقه بعلم، وإنصاته بحلم، ولا يعجل إلى جواب، ولا يهجم على سؤال، ويحفظ لسانه من إطلاقه بما لا يعلمه»(١)

ثانياً: تتأكد مثل هذه القاعدة مع العلماء الموسوعيين، ممن كثر إنتاجهم، وتعددت كتبهم وتميزوا بالاستطراد وكثرة الموضوعات التي كتبوا

---

(١) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ٢٥٩.

فيها، ومن أمثال هؤلاء: الطبري، والغزالي، وابن حزم، والرازى، وابن تيمية، وغيرهم، وليس من العدل والإنصاف أن يقتطع نص واحد من ضمن مجلدات عديدة، ثم يقال: إنه وحده المعبِّر عن حقيقة رأي العالم في هذه المسألة.

ثالثاً: مراعاة التفرقة بين الكتب المختلفة للعلماء ذوي التصنيف الغزير من حيث طبيعتها وتخصصها وأسلوبها، فهناك فارق واضح بين كتب مختصرة تأصيلية تقريرية، وأخرى موسوعة يغلب عليها الطابع السجالي والجدلي.

رابعاً: كذلك ينبغي أن يوضع في الاعتبار مسألة التخصص، فلا يؤخذ رأي العالم ابتداء في مسألة عقدية من كتبه الفقهية أو الأصولية أو التاريخية أو الأدبية، وإنما يؤخذ من كتبه المصنفة في العقيدة، وأعتقد أن مثل هذا الأمر ضروري جدّاً مع العلماء الذين كتبوا في أكثر من علم، وتطورت مناحي تفكيرهم عبر مراحل حياتهم المختلفة.

فابن رشد هو الفقيه المحقق صاحب «بداية المجتهد»، وهو الفيلسوف الكبير صاحب فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة، وشرح كتب أرسطو، والغزالي هو المتكلم الأشعري، والفقيه الشافعي، والفيلسوف المتعمق، والصوفي الزاهد، وفخر الدين الرازي أيضاً هو المفسر الشهير، والمتكلم الكبير، والأصولي صاحب المحصول، والفيلسوف صاحب المطالب العالية أو شرح الإشارات.

خامساً: من الضروري معرفة السياق أو الظرف التاريخي الذي قيلت فيه المقالة أو الفتوى من عالم معين، وهل كانت تمثل حكماً عامّاً، أم تعاملاً مع ظرف معين له خلفيات وأسباب معينة دفعت العالم للتعامل معه بمثل هذه الطريقة.

ولا شك أن بعض آراء العلماء ومواقفهم لا يمكننا فهمها فهماً صحيحاً إلا إذا وضعناها في السياق العام الذي ظهرت فيه ـ تاريخياً وفكرياً واجتماعياً ـ والتي ربما دفعت بعضهم لاتخاذ مواقف شديدة، أو إطلاق عبارات حادة تتناسب مع رؤيتهم لخطر مذهب أو مقالة ما.

وفي ظني أن بعض أحكام الإمام أحمد، وعدد من الأئمة المعاصرين له على الجهمية والقائلين بخلق القرآن، وموقفهم من قضية اللفظ بالقرآن لا بد أن يراعى فيها ما جرى في محنة خلق القرآن، والخطر الكبير الذي رآه الإمام أحمد محدقاً بالأمة من جرائها.

لكن الإشكال هو أن بعض أتباع الإمام أحمد فهموا كلامه خطأ، وزادوا عليه قَدْراً أَوْ نَوْعاً ـ كما نبَّه ابن تيمية ـ فالإمام أحمد كفَّر نَوْعاً مِنْ أَهْلِ الْبِدَعِ كالْجَهْمِيَّة، لكن بعض من أخطأ فهم كلامه عمم الحكم، وجعل الْبِدَعَ نَوْعاً وَاحِداً، حَتَّى أدخل فِيهِ الْمُرْجِئَةُ وَالْقَدَرِيَّةُ، كذلك ذَمَّ الإمام أحمد أصحاب الرَّأْيِ بِمُخَالَفَتهم الْحَدِيثِ وَالْإِرْجَاءِ، فوصل الأمر عند البعض إِلَى التَّكْفِيرِ وَاللَّعْنِ[1]، كما أنهم لم يحرروا الفرق بين النوع والعين في الحكم، وظنوا أن كلام الإمام عن كفر أو بدعية الفعل؛ يعني: تكفير أو تبديع كل من تلبس به، وذلك غير صحيح بالمرة.

سادساً: حسن الفهم لكلام العالم، وتفسير مدلول الألفاظ بحسب ما يعنيه المتكلم ويقصده وبحسب العرف اللغوي والاصطلاحي الشائع في عصره، وليس وفقاً لعرف لاحق، أو تطور دلالي جدَّ بعد ذلك، ولا أظن أن أحداً يجادل في أن مدلول اللفظ لأي متكلم إنما يكون بحسب ما يعنيه المتكلم ويتصوره[2]، ولا يصح أن يحاكم لفهم خصومه أو منتقديه «والكلمة الواحدة يقولها اثنان، يريد بها أحدهما أعظم الباطل، ويريد بها الآخر محض الحق، والاعتبار بطريقة القائل وسيرته ومذهبه، وما يدعو إليه، ويناظر عليه»[3].

ولهذا كله يجب أن يفسر كلام المتكلم بعضه ببعض، ويؤخذ كلامه

---

(١) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٠/ ١٨٥.

(٢) انظر: ابن تيمية: الجواب الصحيح ٣/ ٢٨١، ود. حمدي القريقري: قواعد ابن تيمية في الرد على المخالفين ص٩٧.

(٣) ابن القيم: مدارج السالكين ٣/ ٥٢١.

كاملاً «وتعرف ما عادته يعنيه ويريده بذلك اللفظ إذا تكلم به، وتعرف المعاني التي عرف أنه أرادها في موضع آخر فإذا عرف عُرفه وعادته في معانيه وألفاظه كان هذا مما يستعان به على معرفة مراده، وأما إذا استعمل لفظه في معنى لم تجر عادته باستعماله فيه، وترك استعماله في المعنى الذي جرت عادته باستعماله فيه، وحمل كلامه على خلاف المعنى الذي قد عرف أنه يريده بذلك اللفظ. . .، وترك حمله على ما يناسب سائر كلامه، كان ذلك تحريفاً لكلامه عن موضعه، وتبديلاً لمقاصده وكذباً عليه»[1].

سابعاً: إحسان الظن ما أمكن، وحمل الكلام على أحسن محامله، ورد المتشابه أو المجمل من كلام المتكلم إلى الواضح والمحكم، وعدم إدانة الشخص بنص واحد محتمل، وهدر عشرات النصوص الواضحة، وعدم التفتيش في النوايا، وتحميل الكلام ما لا يحتمل، كما يجب التفرقة بين زلة اللسان أو سبق القلم، وبين الخطأ المتعمد.

ويشهد لهذا كله النصوص الشرعية الآمرة بإحسان الظن بالمسلمين عموماً فضلاً عن أهل العلم والفضل، والمحرمة لإساءة الظن بهم مثل قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات: ١٢]، وقال تعالى: ﴿لَّوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا۟ هَـٰذَآ إِفْكٌ مُّبِينٌ ﴿١٢﴾﴾ [النور: ١٢]، وقال النبي ﷺ: «**إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث**»[2].

وللذهبي نقلٌ مهم عن أبي الحسن الأشعري وعن ابن تيمية ـ وقد أقر كلامهما وارتضاه ـ وهو يظهر ما لدى هؤلاء الأئمة من إحسانٍ للظن ورحمة وشفقة بالمسلمين، حيث يقول الذهبي: «رَأَيْتُ لِلأشعرِيّ كلمَة أعجبَتْنِي وَهِيَ ثَابِتَة، رَوَاهَا البَيْهَقِيّ، سَمِعْتُ أَبَا حَازِم العَبْدَوِيَّ، سَمِعْتُ زَاهِر بن أَحْمَدَ السَّرَخْسِيّ يَقُوْلُ: لَمَّا قَرُبَ حُضُوْرُ أجل أَبِي الحَسَنِ الأَشْعَرِيِّ فِي دَارِي

(١) ابن تيمية: الجواب الصحيح ٤/ ٤٤.

(٢) رواه البخاري (٥١٤٤)، ومسلم (٢٥٦٣)

بِبَغْدَادَ، دعَانِي فَأَتَيْتُه، فَقَالَ: اشهدْ عليَّ أَنِّي لَا أكفِّر أحَداً مِنْ أَهْلِ القِبْلَة؛ لأَنَّ الكلَّ يُشيَرَوْنَ إِلَى معبودٍ وَاحِد، وَإِنَّمَا هَذَا كُلُّه اخْتِلَاف العِبَارَات. قُلْتُ: وَبنحو هَذَا أدين، وَكَذَا كَانَ شَيْخُنَا ابْنُ تيمِيَّة فِي أَوَاخِرِ أَيَّامه يَقُوْلُ: أَنَا لَا أكفر أَحَداً مِنَ الأُمَّة، وَيَقُوْلُ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**لَا يُحَافِظُ عَلى الْوضُوء إِلَّا مُؤْمِنٌ**»[1]، فَمَنْ لَازَمَ الصَّلَوَاتِ بوضوءٍ فَهُوَ مُسْلِم»[2]

لكن للأسف الشديد فإن هناك نماذج أخرى كثيرة لأحكام وإطلاقات بحق علماء ومذاهب لم تلتزم بالضوابط السابقة، ولم تخل من تشويه لآراء الخصوم، وتحميلها ما لا يفهم نصّاً من ألفاظها، أو اجتزاء الكلام من سياقه العام، أو حمله على أسوأ معانيه.

ومن الأمثلة على ذلك ما جرى للمحدث الكبير ابن حبان البستي رحمه الله بسبب قوله: إن «النبوة هي العلم والعمل»[3] حيث حكم عليه بعض معاصريه بالزندقة، وهجر، وكتب فيه إلى الخليفة فكتب بقتله، لكنه خرج إلى سمرقند قبل أن يقتل.

ولا شك أن قول ابن حبان في ظاهره موافق لقول الفلاسفة القائلين بأن النبوة كسبية، ويمكن أن تنال بالاجتهاد، وهو قول باطل مخالف لما عليه طوائف الأمة بأسرها من أن النبوة وهبية واصطفاء من الله القائل: ﴿ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ﴾ [الحج: ٧٥].

لكن مع تحفظنا على تلك العبارة لما فيها من إيهام، فلا شك أنه يمكن بسهولة أن تحمل على محمل حسن، يبرئ ابن حبان من هذا المنزلق الوعر، لا سيما أن سيرته وكتبه ومنهجه العام وكونه من محدثي الأمة الكبار يجعله بعيداً جدّاً عن قصد المعنى الفلسفي، والذي لا يصدر في الغالب إلا عن

---

(١) رواه أحمد (٢٢٣٧٨)، وابن ماجه (٢٧٧)، وصححه الألباني في صحيح الجامع (٩٥٢)

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٥/ ٨٨، وانظر أيضاً: ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص١٤٩.

(٣) انظر: ابن عساكر: تاريخ دمشق ٥٢/ ٢٥٣، والصفدي: الوافي بالوفيات ٢/ ٢٣٦، والذهبي: تاريخ الإسلام ٢٦/ ١١٤، وابن حجر: لسان الميزان ٥/ ١١٣.

رجل تشرب ذلك المنهج، وتبنى نظريته المعرفية، وما فيها من إعلاء لشأن العقل ودوره، بحيث يمكن أن يوصل لمرتبة النبوة إما بنظر واجتهاد، وإما بالتلقي عن العقل الفعال، وكلها أمور لم يقل بها ابن حبان مطلقاً.

ولعل الاعتبارات السابقة هي التي حدت ببعض أهل العلم من القدامى والمحدثين[1] إلى توجيه كلام ابن حبان وحمله على المحمل الحسن، ومن ثم يصير معنى قوله: إن النبوة هي العلم والعمل؛ أي: أن «عماد النبوة العلم والعمل؛ لأن الله لم يؤت النبوة والوحي إلا من اتصف بهذين النعتين، وذلك لأن النبي يصير بالوحي عالماً، ويلزم من وجود العلم الإلٰهي العمل الصالح فصدق بهذا الاعتبار قوله: النبوة العلم اللدني، والعمل المقرب إلى الله، فالنبوة إذاً تفسر بوجود هذين الوصفين الكاملين... والخبر عن الشيء يصدق ببعض أركانه وأهم مقاصده، غير أنا لا نسوغ لأحد إطلاق هذا إلا بقرينة؛ كقوله ﷺ: «**الحج عرفة**»[2]»[3].

الضابط الخامس

مراعاة القول الأخير للعالم، وعدم إلزامه إلا بما استقر عليه من رأي

ومن المعروف أن كثيراً من العلماء قد يتبنون بعض الآراء في مقتبل حياتهم العلمية، ثم مع مرور الوقت تتغير أقوالهم لأسباب عديدة، مثل كثرة الاطلاع، والوقوف على أدلة جديدة، أو إعادة النظر في المسألة، أو مناظرة

---

(١) انظر: الذهبي: ميزان الاعتدال ٣/٥٠٧، وسير أعلام النبلاء ١٦/٩٦، وتذكرة الحفاظ ٣/٩٠، والصفدي: الوافي بالوفيات ٢/٢٣٦ وابن حجر: لسان الميزان ٥/١١٣، والمعلمي اليماني: التنكيل ١/٤٣٧، ود. بشار معروف: الذهبي ومنهجه في كتابه تاريخ الإسلام ص١٢٧، ود. بكر أبو زيد: تصنيف الناس بين الظن واليقين ص٨٧، ومحمد الثاني: ضوابط الجرح والتعديل عند الذهبي ص٣٢١.

(٢) رواه أحمد (١٨٧٧٣)، والترمذي (٨٨٩)، والنسائي (٣٠١٦)، وصححه الألباني في صحيح الجامع (٣١٧٢).

(٣) ابن حجر: لسان الميزان ٥/١١٣، ١١٤.

مع مخالف يوقفه على ما كان خافياً عليه، أو الانتقال من بلد لآخر.

ولا فرق في هذه الظاهرة بين الآراء العقدية أو الفقهية، ولعل انتقال الشافعي من مذهبه القديم إلى الجديد مثال واضح في هذا الصدد، وهناك أمثلة أخرى كثيرة في الجانب الفقهي، لن نطيل الوقوف عندها طويلاً؛ لأن دراستنا تنصب على مجال العقيدة، لكن نشير فقط إلى بعض النماذج، ومنها[1]:

انتقال أسد بن الفرات من المذهب الحنفي إلى المالكي، وانتقال الطحاوي من المذهب الشافعي إلى الحنفي، وانتقال ابن حزم من المذهب الشافعي إلى الظاهري، وانتقال الخطيب البغدادي من المذهب الحنبلي إلى الشافعي، ومن النماذج الطريفة للانتقال من مذهب لآخر أن ابن فارس العالم اللغوي المشهور كان فقيهاً شافعياً، ثم صار مالكياً بسبب الحمية على الإمام مالك ألا يرى متبعاً له في بلدته الري، فقال: «دخلتني الحمية لهذا البلد ـ يعني: الري ـ كيف لا يكون فيه رجل على مذهب هذا الرجل المقبول القول على جميع الألسنة»[2].

ومقتضى العدل والإنصاف مع مثل هذه الحالات ألا ينسب للعالم إلا ما انتهى إليه من رأي أو على الأقل يشار إلى قوليه كليهما، لا سيما إذا عجزنا عن الترجيح ومعرفة المتقدم من المتأخر، وهناك طرق كثيرة للترجيح بين القولين المتعارضين للشخص الواحد، أقواها وأوثقها تصريح العالم نفسه بتراجعه عن رأيه القديم وتبنيه لقول آخر، أو تصريح بعض أصحابه العارفين به، والمطلعين على أقواله بدقة تامة، أو معرفة تواريخ تصنيفه لكتبه المختلفة والتمييز بين المتقدم أو المتأخر منها.

ومثلما يسري هذا الضابط على الأفراد، فإنه يسري على المذاهب

---

(١) وانظر عرضاً مفصلاً لذلك في: رسالة د. بكر أبو زيد: التحول المذهبي، ضمن كتابه النظائر ص٦٩ ـ ١٧٠.

(٢) السيوطي: طبقات المفسرين ص١٥.

أيضاً، حيث مرت كثير من المذاهب بتطورات مختلفة في المنهج أو في الآراء، ولا بد من مراعاة هذا كله حينما ننسب لهذا المذهب أو ذاك رأياً بعينه، بحيث نطمئن إلى أنه المعبر عن حقيقة ما آل إليه في مسألة عقدية ما.

كذلك ينبغي أن نضع في اعتبارنا الخلافات الداخلية التي تنشأ داخل المذهب الواحد بين متقدميه ومتأخريه، وبين علمائه البارزين الذين نقلوا المذهب نقلة نوعية، ومثلوا محطة بارزة في تطوره من مرحلة لأخرى، وأمثلة ذلك كثيرة في مذهب المعتزلة، فهناك الخلاف بين البصريين والبغداديين، والخلاف بين الجبائيين أبي علي وأبي هاشم ومن قبلهم، وهناك القاضي عبد الجبار، وأثره الكبير في تطور الاعتزال والتنظير له.

وفي المذهب الأشعري نستطيع أن نرصد عدداً من الشخصيات الكبرى التي مثَّل كل واحد منها مرحلة مختلفة بعض الشيء عن سابقتها، إما في الآراء، وإما في المنهجية وطرائق الاستدلال ويأتي في مقدمة هؤلاء ـ بعد الأشعري مؤسس المذهب نفسه ـ كل من: الباقلاني، والجويني والغزالي، والرازي، والآمدي، والإيجي، وغيرهم.

وثمة نماذج كثيرة للتطور الذي لحق بآراء العديد من الأشخاص أو المذاهب، وتفاوتت درجته ما بين تراجع كامل عن معتقد قديم، وتبني رأي مخالف تماماً، أو تراجع جزئي عن مسألة ما وإن بقي صاحبها منطوياً تحت لواء مذهبه القديم.

فمحمد ابن الحنفية (ت٩٩هـ) نسب إليه أنه أول من تكلم في الإرجاء، ووضع فيه كتاباً وإن كان مفهوم الإرجاء عنده مختلفاً عن إرجاء المتكلمين الذين يخرجون العمل عن مفهوم الإيمان، أما ابن الحنفية فيعني بالإرجاء معنى خاصّاً، وهو عدم القطع على إحدى الطائفتين المقتتلتين في الفتنة بين علي ومعاوية رضي الله عنهما بكونها مخطئة أو مصيبة، وكان يرى أن يرجئ الأمر فيهما، وأما الإرجاء الذي يتعلق بالإيمان فلم يعرج عليه[1]، لكنه مع ذلك ندم على

---

(١) انظر: ابن حجر: تهذيب التهذيب ٢/٢٧٧، ود. سفر الحوالي: ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي =

هذا الكتاب، وقال: «وددت أني كنت مت ولم أكتبه»[1]

والحسن البصري نسب إلى القول بالقدر، والظاهر أن تلك النسبة غير صحيحة[2]، وقد نشأت نتيجة كلمات أطلقها فأخذت عنه على غير مراده[3]، أو لعلها ـ كما يقول الذهبي ـ: «هفوة منه ورجع عنها»[4]، ونعيم بن حماد المحدث المعروف كان جهميّاً نافياً للصفات، ثم انتقل إلى مذهب أهل الحديث، وأخبر عن تحوله هذا فقال: «كنت جهميّاً، فلذلك عرفت كلامهم، فلما طلبت الحديث، عرفت أن أمرهم يرجع إلى التعطيل»[5]، وعبد الرزاق بن همام الصنعاني صاحب «المصنف» اتهم بالتشيع، لكن له نصوص عدة تدل إما على براءته، وإما على تراجعه عن ذلك الرأي[6].

وأبو الحسن الأشعري كما هو معروف بقي معتزليّاً قريباً من أربعين سنة، ثم انخلع عن الاعتزال، وألف العديد من الكتب في نقده، وثمة كلام طويل حول سبب التحول والأطوار التي مر بها الأشعري وحقيقة المذهب الذي انتهى إليه[7]، وما يعنينا هنا أن هذا التحول ثابت ولا مجال للتشكيك فيه، وهو منقول عمن عاصروا الأشعري وترجموا له، وكما يذكر ابن عساكر فإن الأشعري «غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوماً، فبعد ذلك خرج إلى

= ١/٣٢٦، ود. أسماء السويلم: موقف الصحابة من الفرقة والفرق ص٦٠٢، دار الفضيلة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

(١) ابن حجر: تهذيب التهذيب ٢/٢٧٧.

(٢) انظر: الآجري: الشريعة ٢/٨٧٩.

(٣) انظر في تفصيل الكلام عن ذلك: الذهبي: تاريخ الإسلام ٧/٥٩، ومحمد الثاني: ضوابط الجرح والتعديل عند الحافظ الذهبي ٣٤٤.

(٤) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٤/٥٨٣.

(٥) المصدر السابق ١٠/٥٩٧.

(٦) انظر: ابن حجر: تهذيب التهذيب ٦/٢٨٠، ود. بكر أبو زيد: النظائر ص٩١، وعدنان عبد القادر: براءة السلف مما نسب إليهم انحراف الاعتقاد ص٤٢.

(٧) انظر: ابن عساكر تبيين كذب المفتري ص٣٨، ٣٩، والسبكي: طبقات الشافعية ٢/٢٤٥، وحموده غرابه: الأشعري أبو الحسن ص٦٢ ـ ٦٧، ود. عبد الرحمٰن المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ١/٣٦٢.

الجامع، فصعد المنبر، وقال: معاشر الناس إني إنما تغيبت عنكم في هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة، ولم يترجح عندي حق على باطل ولا باطل على حق، فاستهديت الله تبارك وتعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه، وانخلعت من جميع ما كنت اعتقده، كما انخلعت من ثوبي هذا، وانخلع من ثوب كان عليه، ورمى به ودفع الكتب إلى الناس»[١].

وابن عقيل الحنبلي اتهم بموافقة المعتزلة وتأويل الصفات، مما جعل الحنابلة ينكرون عليه أشد الإنكار، لكنه رجع عن ذلك في أواخر عمره، كما صرح بذلك هو نفسه فقال: «إني أبرأ إلى الله تعالى من مذاهب مبتدعة الاعتزال وغيره، ومن صحبة أربابه، وتعظيم أصحابه، والترحم على أسلافهم، والتكثر بأخلاقهم، وما كنت علّقته، ووُجد بخَطّي من مذاهبهم وضلالتهم، فأنا تائب إلى الله تعالى من كتابته، ولا تَحل كتابته، ولا قراءته، ولا اعتقاده»[٢]. وقال ابن حجر العسقلاني: «كان معتزليّاً، ثم أشهد على نفسه أنه تاب عن ذلك، وصحت توبته، ثم صنف في الرد عليهم»[٣].

والتطور الفكري لأبي حامد الغزالي، ورحلته للبحث عن اليقين أمر معروف ومشهور، وقد سطر ذلك كله في كتابه «المنقذ من الضلال»، وأخبر أنه آثر طريقة الصوفية على غيرها، ونقد علم الكلام الذي كان فيه رأساً[٤].

وثمة تطور فكري آخر للغزالي ليس بين أيدينا من مؤلفاته ما يشير صراحة إليه، لكن من نقله عالم كبير معروف بالدقة والتثبت وهو ابن تيمية، والذي ذكر أن الغزالي كان يميل في آخر حياته لطريقة المحدثين، حيث «اسْتَقر أمره على مطالعة البُخَارِيّ وَمُسلم، فَكَانَ آخر أمره الرُّجُوع إِلَى الحَدِيث وَالسُّنَّة»[٥].

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص٣٩

(٢) ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة ٣/ ١٤٤.

(٣) ابن حجر: لسان الميزان ٤/ ٢٤٣.

(٤) انظر: الغزالي: المنقذ من الضلال ص٣٧٢، تحقيق د. عبد الحليم محمود

(٥) ابن تيمية: جامع الرسائل ١/ ١٦٩، تحقيق د. رشاد سالم.

ولابن تيمية عدد من التراجعات عن بعض الآراء التي كان يتبناها في مطلع حياته العلمية ومن ذلك: أنه كان في أول أمره من المعجبين بابن عربي وعدد من كتبه، لا سيما «الفتوحات» لكنه تراجع عن ذلك لما ظهر له ما فيها من مؤاخذات، فقال: «كنت قَدِيماً مِمَّنْ يُحْسِنُ الظَّنَّ بِابْنِ عَرَبِيٍّ وَيُعَظِّمُهُ: لِمَا رَأَيْت فِي كُتُبِهِ مِنْ الْفَوَائِدِ مِثْلِ كَلَامِهِ فِي كَثِيرٍ مِنْ «الْفُتُوحَاتِ» و«الكنه» وَ«الْمُحْكَمِ الْمَرْبُوطِ» وَ«الدُّرَّةِ الْفَاخِرَةِ» وَ«مَطَالِعِ النُّجُومِ» وَنَحْوِ ذَلِكَ. وَلَمْ نَكُنْ بَعْدُ اطَّلَعْنَا عَلَى حَقِيقَةِ مَقْصُودِهِ، وَلَمْ نُطَالِعْ الْفُصُوصَ وَنَحْوَهُ وَكُنَّا نَجْتَمِعُ مَعَ إخْوَانِنَا فِي اللهِ نَطْلُبُ الْحَقَّ وَنَتَّبِعُهُ وَنَكْشِفُ حَقِيقَةَ الطَّرِيقِ، فَلَمَّا تَبَيَّنَ الْأَمْرُ عَرَفْنَا نَحْنُ مَا يَجِبُ عَلَيْنَا»[1].

كذلك اختلفت آراء ابن تيمية اختلافاً واضحاً في تحديد الجنة التي أسكنها آدم ﷺ، وهل هي جنة الخلد أم جنة في الدنيا؟ ففي «مجموع الفتاوى» جزم بأن الجنة التي أسكنها آدم وزوجته عند سلف الأمة وأهل السُّنَّة والجماعة هي جنة الخلد، وهاجم بشدة من قال إنها جنة في الأرض بأرض الهند، أو بأرض جدة، أو غير ذلك بل وصفه بأنه «من المتفلسفة والملحدين، أو من إخوانهم المتكلمين المبتدعين؛ فإنّ هذا يقوله من يقوله من المتفلسفة والمعتزلة، والكتاب والسُّنَّة يردّ هذا القول، وسلف الأمة وأئمتها متفقون على بطلان هذا القول»[2].

لكنه في كتاب النبوات تراجع عن رأيه هذا، وجعل المسألة قابلة للاختلاف، ثم رجح أن جنة آدم هي جنّة التكليف، ولم تكن في السماء وإنما كانت في مكان عال في الأرض من ناحية المشرق، ثمّ لما أكل من الشجرة، أُهبط منها إلى الأرض[3]، وفي ظل هذا الاختلاف الشديد يحتاج الأمر إلى معرفة أي الرأيين هو المتأخر، وقد رجح بعض الدارسين[4] أن كتاب النبوات

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢/ ٤٦٤، ٤٦٥.

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٤/ ٣٤٧.

(٣) ابن تيمية: النبوات ص٧٠٥، ٧٠٦.

(٤) انظر: مقدمة تحقيق كتاب النبوات، للدكتور عبد العزيز الطويان ص٩١، ٩٢.

من آخر ما ألَّف ابن تيمية وقد ضمّنه خلاصة آرائه، وأفكاره، واجتهاداته، ومن ثم إذا أتت أقوال له تتعارض مع ما في كتاب النبوات، فالمعتبر هو ما في هذا الكتاب

وإذا انتقلنا من نماذج التراجعات والتطور الفكري على مستوى الأفراد إلى التطور على مستوى المذاهب، فسوف نجد أيضاً نماذج غير قليلة، منها: أن متقدمي الشيعة الاثني عشرية غلبت عليهم نزعة التجسيم والتشبيه في باب الصفات، ويكفي أن نشير إلى آراء كل من هشام بن الحكم، وهشام الجواليقي، لكن المذهب بعد ذلك نحا منحى التعطيل والنفي، نتيجة تأثره بالاعتزال، وأسرف في تأويل سائر آيات الصفات[1]، وقد نبَّه إلى هذا التطور المنهجي الخطير عدد من أهل العلم مثل الأشعري الذي ذكر أنهم «قالوا في التوحيد بقول المعتزلة والخوارج وهؤلاء قوم من متأخريهم، فأما أوائلهم فإنهم كانوا يقولون ما حكينا عنهم من التشبيه»[2]، وكذا ابن تيمية الذي ذكر أن قدماءهم «يقولون بالتجسيم الذي هو قول غلاة المجسمة، ومتأخروهم يقولون بتعطيل الصفات، موافقة لغلاة المعطلة من المعتزلة ونحوهم»[3].

كذلك كان متقدمو الأشاعرة كأبي الحسن نفسه، والباقلاني، وأمثالهما من مثبتي الصفات الخبرية ولا يتأولونها بحال، لكن المذهب نحى منحى آخر، ربما ابتداء من ابن فورك[4] وصار يؤول بعضها ويثبت بعضها، ثم استقر أخيراً على القول بالتأويل أو التفويض.

وفي العصر الحديث تعددت نماذج التراجعات والتطورات الفكرية من اتجاه فكري لآخر أو من مذهب لآخر، ونكتفي هنا بالإشارة الموجزة لها دون

---

(١) انظر: د. حسن الشافعي: المدخل لدراسة علم الكلام ص١٠٦ ـ ١٠٨، ود. عبد اللطيف حفظي: تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة ص٤٨٣ ـ ٤٨٦، ومحمد حامد الجدعاني: الصلة بين التشيع والاعتزال ص٣٣٢.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ص٣٥.

(٣) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة النبوية ٢/ ٢٤٣.

(٤) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث وبيانه ص١٧١، ١٨٦، ٢٢٥، ود. عبد الرحمٰن المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/ ٥٥٨، ٢٥٩.

خوض في التفاصيل، ومن ذلك: أن رشيد رضا كان في مقتبل حياته متأثراً بالبيئة الصوفية الكلامية التقليدية[1]، ثم تعرف على شيخه محمد عبده وتابعه في الكثير من آرائه، لكنه في آخر عمره صار أميل كثيراً إلى المذهب السلفي، كذلك كان عبد الرحمٰن الوكيل صوفياً في مطلع حياته، ثم تعرف على جماعة أنصار السُّنَّة، وصار من أشد أعداء التصوف والمهاجمين له فكراً، وسلوكاً، وشخصيات[2].

وهناك عدد غير قليل من أعلام الشيعة الذين انتقلوا من التشيع إلى مذهب أهل السُّنَّة، أو بقوا على تشيعهم مع توجيه الكثير من النقد للشيعة والتشيع، ومن هؤلاء: أبو الفضل البرقعي، وأحمد الكسروي، ومحمد الياسري، ومحمد مهدي الخالصي، والخوئيني، وموسى الموسوى وأحمد الكاتب[3].

وفي المقابل حرص الشيعة على تضخيم ظاهرة تشيع بعض المغمورين من أهل السُّنَّة، وروجوا لكتبهم بصورة لافتة للنظر، ومن هؤلاء: صائب عبد الحميد، ومحمد التيجاني السماوي، وأحمد راسم النفيس، وصالح الورداني، وهشام آل قطيط، وغيرهم.

وعلى المستوى الفكري العام نجد خالد محمد خالد يتراجع عن كتابه «من هنا نبدأ» ويقر بأن الإسلام دين ودولة، ومصطفى محمود يتراجع عن ما في كتابه «الله والإنسان» ثم يؤلف «حوار مع صديقي الملحد» و«رحلتي من الشك إلى اليقين»، ويتبنى التوجه الإسلامي مع ميل واضح للتصوف، واهتمام بقضايا الإعجاز العلمي، كذلك تراجع كل من المستشار طارق البشري، ود. محمد عمارة، وعادل حسين وغيرهم الكثير عن التأثر بالفكر الماركسي، إلى تبنى الفكرة الإسلامية بمفهومها العام.

---

(١) انظر: رشيد رضا: المنار والأزهر ص١٤٠، ١٤٦.

(٢) انظر كتابه: هذه هي الصوفية ص٣٧.

(٣) انظر: خالد البديوي: أعلام التصحيح والاعتدال، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٧م.

الضابط السادس

لازم المذهب ليس بمذهب

ونعني بهذا الضابط أننا لا يصح أن ننسب للشخص أو المذهب إلا ما قاله صراحة، وارتضى نسبته إليه، أما لازم قوله ومذهبه فليس مذهباً له، إلا إذا نبَّه عليه وعرف أن هذا ما يلزم عن كلامه فأقر به والتزمه، وأما إذا أنكره ونفاه عن نفسه، فلا يحق لأحد مطلقاً أن ينسب ذلك اللازم إليه.

واللازم في الاصطلاح هو «ما يمتنع انفكاكه عن الشيء»[1]. وأما الإلزام فيقصد به إلزام الناس لوازم أقوالهم، وإضافتها إليهم إضافة أقوالهم أنفسهم[2]، وينقسم اللازم إلى قسمين: **أحدهما**: اللازم البيِّن، وهو الذي يلزم من تصور ملزومه تصوره، ككون الاثنين ضعف الواحد فإن من تصور الاثنين أدرك أنه ضعف الواحد، **والقسم الثاني**: اللازم غير البيِّن وهو الذي يفتقر في جزم الذهن باللزوم بينهما إلى أمر آخر من دليل أو تجربة أو إحساس[3]، ودلالة الالتزام كما هو معروف إحدى الدلالات اللفظية الوضعية الثلاثة، وهي دلالة المطابقة، ويقصد بها دلالة اللفظ على تمام معناه، ودلالة التضمن، ويقصد بها دلالة اللفظ على جزء معناه، وأما دلالة الالتزام فهي دلالة اللفظ على خارجٍ عن مسماه، لازمٍ له لزوماً ذهنياً، أو خارجياً[4].

وثمة حالات ثلاثة للازم قول العالم، **أولها**: أن يذكر له لازم قوله، فيلتزمه ويقر به؛ وحينئذ يكون لازماً له، ويصح إضافته إليه، **وثانيها**: أن يذكر له لازم قوله فيمنعه؛ ولا يصح أن يضاف إليه حينئذ، **وثالثها**: أن يكون اللازم

---

(١) الجرجاني: التعريفات ص٢٤٤، وانظر: المناوي: التوقيف على مهمات التعاريف ص٦١٥، والزبيدي: تاج العروس ٣٣/ ٤٢٠، والكفوي: الكليات ١٢٧٥.

(٢) د. عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة ص٢٨.

(٣) الكفوي: الكليات ص١٢٧٥.

(٤) انظر في الكلام عن أقسام الدلالات وتعريف كل قسم منها: الرازي: المحصول ١/ ٢٩٩، والزركشي: البحر المحيط ١/ ٤١٧، وعبد الرحمٰن حبنكة الميداني: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال ص٢٧.

مسكوتاً عنه، فلا يذكر بالتزام ولا منع؛ فهذا حكمه ألا ينسب لصاحبه، سواء كان اللازم خفياً أم ظاهراً، ولازم المذهب حينئذ ليس بمذهب[(١)].

وقد تتابعت نصوص العلماء في تقرير هذا الضابط، وبيان أن لازم المذهب ليس بمذهب ـ إذا لم يلتزمه صاحبه ـ وعدم جواز تكفير الناس أو تبديعهم بلوازم أقوالهم أو آرائهم، ومن ذلك قول القشيري: «اعلموا رحمكم الله أن ما يلزمه الخصم بدعواه، فيقول هذا على أصلكم ومقتضى علتكم يلزمكم، فلا يجوز أن ينسب ذلك إلى صاحب المذهب فيقال هذا مذهب فلان»[(٢)].

وقال الشاطبي: «لازم المذهب ليس بمذهب، فلذلك إذا قرر على الخصم أنكره غاية الإنكار»[(٣)]، وقال ابن حجر: «الذي يظهر أن الذي يحكم عليه بالكفر من كان الكفر صريح قوله، وكذا من كان لازم قوله وعرض عليه فالتزمه، أما من لم يلتزمه وناضل عنه فإنه لا يكون كافراً ولو كان اللازم كفراً»[(٤)]، وقال رشيد رضا: «التحقيق عند علماء الأصول والكلام أن لازم المذهب ليس بمذهب، وأن أكثر أصحاب تلك النظريات المخالفة لظواهر نصوص الكتاب والسُّنَّة، وما كان عليه السلف الصالح = لم يقولوا بها إلا عن شبهات عرضت لهم، أو لغيرهم من المنكرين للإسلام، فأرادوا أن يقيموا حجة الإسلام بما قالوه بحسب اجتهادهم، مع إذعانهم لأحكامه وعملهم به، فكيف يقدم أحد على تكفيرهم مع ذلك»[(٥)].

ومع وضوح هذه الأقوال، وقوة حجتها، فإن ظاهرة إلزام الخصوم بلازم مذهبهم قد شاعت وانتشرت في كتب الفرق والمقالات والتاريخ وتراجم

---

(١) انظر: ابن تيمية مجموع الفتاوى ٢٠/٢١٧، ود. عثمان علي حسن: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد ٢/٧٠١ ـ ٧٠٣.

(٢) السبكي: طبقات الشافعية ٣/٤١٣.

(٣) الشاطبي: الاعتصام ١/٣٣٠.

(٤) السخاوي: فتح المغيث ١/٣٣٦.

(٥) رشيد رضا: مجلة المنار ٢١/٤٧٤.

الرجال، ولم يكد يخلو منها عصر، لا في القديم ولا في الحديث، سواء على مستوى الأفراد، أو على مستوى مذهب بأكمله.

ومن الملاحظ أن المتكلمين قد أسرفوا في استخدام الإلزام حتى صارت «كل فرقة تلزم مخالفيها نتائج أقوالهم، وهم لم يقولوا بها، ولعل طبيعة المنهج الجدلي التي ترمي إلى إفحام الخصم بكل الطرق مشروعة أم غير مشروعة أحياناً هي التي ساعدت على ذيوع الإلزام بينهم»[(١)].

ومن نماذج ذلك: اتهام المعتزلة بأنهم يقولون بقدم العالم كلازم لقولهم بشيئية المعدوم، وقد رتب خصومهم من الأشاعرة وغيرهم على ذلك الاتهام أحكاماً في غاية الخطورة، وصلت إلى التكفير وموافقة الدهرية؛ فالاسفراييني يذكر أن «من فضائحهم قولهم أن المعدوم شيء... وهذا منهم تصريح بقدم العالم، ومن كان قوله في الصانع على ما وصفناه وفي الصفة على ما ذكرناه لم يبق له اعتقاد صحيح، ولم يكن دعواه في التلبس بالديانة إلا تلبيساً منه على أهل الديانة ليسلم من سيوف المسلمين المسلطة عليهم إلى يوم القيامة»[(٢)]، وعلى نفس المنوال يجزم العمراني بأن «القدرية: قائلون بقدم العالم، فعبروا عنه بقولهم المعدوم شيء، والعالم في حال عدمه كهو في حال وجوده، وأن الله لم يتقدم الأشياء في كونها أشياء. وهذا قول الدهرية... وهو كفر لا إشكال فيه على من له فطنة صحيحة»[(٣)].

ولا يخفى ما في هذا الإلزام من تعسف وجور، وصحيح أننا لا نوافق المعتزلة في قولهم بشيئية المعدوم إذ لا دليل على ذلك، كما أن هناك فرقاً بين الوجود الخارجي والوجود الذهني، ومن ثم فإن «الْمَعْدُومَ لَيْسَ بِشَيْءٍ فِي الْخَارِجِ، وَلَكِنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا يَكُونُ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ وَيَكْتُبُهُ، وَقَدْ يَذْكُرُهُ وَيُخْبِرُ بِهِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ①﴾ [الحج: ١] فَيَكُونُ شَيْئاً فِي

---

(١) د. عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة ص٢٩.

(٢) الإسفراييني: التبصير في الدين ١/ ٦٣.

(٣) يحيى بن أبي الخير العمراني: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار ١/ ١٢٠، ١٢١.

الْعِلْمِ وَالذِّكْرِ وَالْكِتَابِ، لَا فِي الْخَارِجِ»[1]

لكن تخطئتنا للمعتزلة لقولهم بشيئية المعدوم، لا تعني ظلمهم ومجاوزة الإنصاف في التعامل معهم، أو إلزامهم بما لم يقولوه قط، بل كانوا من أشد المنكرين له، وهو القول بقدم العالم حيث اتفقت فرق المعتزلة جميعاً على القول «بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته ونفوا الصفات القديمة أصلاً فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعان قائمة به؛ لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص وصف لشاركته في الإلٰهية»[2].

فكيف يقال بعد هذا كله أنهم يقولون بقدم العالم، أو أنهم دهرية شاركوا أسلافهم من الدهرية القدامى في قولهم: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ۝٣٧﴾ [المؤمنون: ٣٧] مع أن جهود المعتزلة في الرد على الزنادقة والملاحدة مما لا يمكن إنكاره، وهي من أهم الأسباب التي جعلت عالماً كبيراً؛ كابن تيمية يفضلهم على الخوارج والرافضة[3]، معلّلاً ذلك بأن لهم كتباً «في تفسير القرآن، ونصر الرسول، ولهم محاسن كثيرة، يترجحون بها على الخوارج والرافضة، وهم قصدهم إثبات توحيد الله، ورحمته، وحكمته، وصدقه، وطاعته؛ لكنهم غلطوا في بعض ما قالوه، في كل واحد من أصولهم الخمسة»[4].

ومن نماذج الإلزام الخطيرة أيضاً اتهام بعض الأشاعرة بأنهم يقولون أن نبوة النبي ﷺ قد بطلت بموته، بناء على أن النبوة عرض من الأعراض، والعرض لا يبقى زمانين كما أنه بموته ﷺ قد فنيت روحه، ومن ثم زال عنه الوصف بالنبوة[5].

---

(١) ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية ١/١١٨.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل ١/٤٣، ٤٤.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى٣/٩٧.

(٤) المصدر السابق ١٣/٩٨١٢٦، وانظر: محمد خليل هراس: ابن تيميّة السلفي ص٤٣.

(٥) انظر في تفصيل الكلام عن هذه المسألة: الباقلاني: الإنصاف ص٢٠، وابن حزم: الفصل ١/٧٥، =

ولا شك أن هذا القول في غاية البطلان والنكارة، والمصادمة لشعور كل مؤمن، ونبوته ورسالته ﷺ باقية ما بقيت الدنيا، كما أنها مستمرة في الآخرة لا تنقطع أبداً وهو ﷺ الآن حي في قبره حياة برزخية، وما زال المسلمون في أذانهم وصلواتهم وأذكارهم وفي كل وقت وحين يشهدون أن محمداً رسول الله، وكل هذا فضلاً عما يلزم عن القول بانتهاء نبوته من الكثير من اللوازم الشنيعة التي لا أظن أن مسلماً يسعه القول بها، وهو يقرأ قول الله سبحانه: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ﴾ [الفتح: ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَۗ﴾ [الأحزاب: ٤٠].

وإذا ما فرغنا من بيان بطلان هذا القول، وانتقلنا إلى مناقشة مدى ثبوته عن الأشاعرة فسوف نلاحظ أن نسبته إليهم وردت عن طريق بعض خصومهم، ممن رتبوا عليه أحكاماً خطيرة وصلت إلى درجة التكفير، وجعلها عبد الواحد المقدسي من مسائل الامتحان التي يفرق بها بين السُّنِّي والبدعي، حيث يسأل الرجل «عن النبي ﷺ هل هو نبي في القبر، أم بطلت نبوته بموته؟ فإن قال هو نبي في قبره فهو سُنِّي، وإن قال بطلت نبوته بموته فهو أشعري ملعون»[1].

كذلك نسب السجزي[2] هذا القول إلى الأشاعرة، ومثله ابن حزم الذي شنَّ عليهم هجوماً لاذعاً جدّاً فقال: «حدثت فرقة مبتدعة تزعم أن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ﷺ ليس هو الآن رسول الله ﷺ، وهذا قول ذهب اليه الأشعرية»، ثم حكم ابن حزم على هذا الرأي فقال: «وهذه مقالة خبيثة، مخالفة لله تعالى ولرسوله ﷺ، ولما أجمع عليه جميع أهل الإسلام إلى يوم القيامة. . . ونعوذ بالله من هذا القول، فإنه كفر صراح لا تردادفيه»[3].

= والسبكي: طبقات الشافعية ٣/٣٩٩ وتحقيق د. فهد المقرن لكتاب عبد الواحد المقدسي جزء فيه امتحان السُّنِّي من البدعي ص٢٨٤، وخالد الغامدي: نقض عقائد الأشاعرة والماتريدية ص٤٧١ ـ ٤٧٤.

(١) عبد الواحد المقدسي: جزء فيه امتحان السُّنِّي من البدعي ص٢٨٢، تحقيق د. فهد المقرن.

(٢) انظر: رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت ص١٩٦.

(٣) ابن حزم: الفصل ١/٧٥.

وتحكي بعض كتب الفرق والتاريخ أن هذه المسألة كانت سبباً في مقتل أحد أئمة الأشاعرة الكبار وهو ابن فورك، حيث سأله محمود بن سبكتكين عن رسول الله ﷺ، فقال: كان رسول الله، وأما اليوم فلا[١]، وإن كان السبكي ينفي تماماً هذا القول عن ابن فورك.

والذي أراه من خلال تتبع أقوال الأشاعرة وخصومهم أن المسألة كلها جاءت من باب إلزام الأشاعرة بلازم مذهبهم، مع نوع من الاختلاف في تحديد كنه هذا اللازم، ومن الذي ألزمهم به من الفرق المخالفة.

فالقشيري يرى أن الكرامية هم الذين ألزموا الأشاعرة بذلك بناء على قولهم بأن الميت فى حال موته لا يحس ولا يعلم، ومن ثم يكون النبي ﷺ في قبره غير مؤمن؛ لأن الإيمان عند الأشاعرة المعرفة والتصديق، والموت ينافي ذلك، فإذا لم يكن له علم وتصديق لا يكون له إيمان، ومن لا يكون مؤمناً لا يكون نبيّاً، أما ابن حزم فيرى أن سبب الإلزام هو قول الأشاعرة أن الروح عرض، والعرض يفنى أبداً ويحدث ولا يبقى وقتين، فروح النبي ﷺ عندهم قد فنيت وبطلت، والروح الآن عند الله تعالى، وأما جسده ففي قبره موات، فبطلت نبوته بذلك ورسالته[٢].

وأيّاً ما كان سبب شيوع هذا الرأي عن الأشاعرة، فما يعنينا هنا أن نسبة هذا الرأي إليهم كانت من باب إلزامهم بلازم مذهبهم، وإن لم يصرحوا به تصريحاً جازماً، بل على العكس من ذلك نجد نصوصاً واضحة لأئمة المذهب في نفي هذا القول عنهم، وتبرؤهم منه[٣].

وقد نفى القشيري في رسالته «شكاية أهل السُّنَّة بحكاية ما نالهم من المحنة» أن يكون الأشعري أو أحد من أصحابه قد صرح بهذا الرأي واصفاً ما

---

(١) انظر: ابن حزم: الفصل ١/ ٧٥، والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٧/ ٢١٦

(٢) انظر: ابن حزم: الفصل ١/ ٧٥.

(٣) انظر: د. فهد المقرن: تحقيق كتاب عبد الواحد المقدسي «جزء فيه امتحان السُّنّي من البدعي» ص٢٨٦، ٢٨٧، ود. محمد باكريم: تحقيق رسالة السجزي في الرد على من أنكر الحرف والصوت ص١٩٦.

حكي عنهم من القول بأن محمداً ﷺ ليس بنبي في قبره، ولا رسول بعد موته بأنه «بهتان عظيم، وكذب محض لم ينطق منهم أحد، ولا سمع في مجلس مناظرة ذلك عنهم، ولا وجد ذلك في كتاب لهم»[1].

وفي نصٍّ مهم رد أحد أعلام الأشاعرة البارزين ـ وهو الباقلاني ـ على هذا الرأي، وبرّأ الأشاعرة من تبعته فقال: «يجب أن يعلم: أن نبوات الأنبياء صلوات الله عليهم لا تبطل، ولا تنخرم، بخروجهم عن الدنيا، وانتقالهم إلى دار الآخرة، بل حكمهم في حال خروجهم من الدنيا كحكمهم في حالة نومهم، وحالة اشتغالهم، إما بأكل أو شرب، أو قضاء وطر، والدليل عليه: أن حقيقة النبوة لو كانت ثابتة لهم في حالة اشتغالهم بأداء الرسالة دون غيرها من الحالات، لكانوا في غيرها من الأحوال غير موصوفين بذلك»[2].

وبعد أن انتهى الباقلاني من تقرير هذا الأصل العام، عرَّج على تبرئة مذهبه مما نسب إليه فقال: «وقد غلط من نسب إلى مذهب المحققين من الموحدين إبطال نبوة الأنبياء ﷺ بخروجهم من دار الدنيا، وليس ذلك بصحيح؛ لأن مذهب المحققين أن الرسول ما استحق شرف الرسالة بتأدية الرسالة، وإنما صار رسولاً واستحق شرف الرسالة والنبوة بقول مرسله ـ وهو الله تعالى ـ: أنت رسول ونبي، وقول الله تعالى قديم لا يزول ولا يتغير»[3].

ومن نماذج إلزام الخصوم بلازم مذهبهم أيضاً اتهام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ بأنه يقول بقدم العالم بناء على مذهبه في مسألة تسلسل الحوادث، وقوله بإمكان حوادث لا أول لها، وقد اتهمه الكثيرون من القدامى والمُحْدثين[4] بهذا الاتهام، ورتبوا على ذلك تضليله وتبديعه، وربما تكفيره وذكروا أنه أخذ هذا

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٣٩٩.

(٢) الباقلاني: الإنصاف ص٢٠.

(٣) المصدر السابق ص٢٠.

(٤) انظر تفصيل ذلك عند: كاملة الكواري: قدم العالم وتسلسل الحوادث ص١٦٠، ود. عبد الله بن صالح الغصن: دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية عرض ونقد ص٢٨٣.

القول عن الفلاسفة القائلين بقدم العالم[1].

ولا يتسع المقام هنا لمناقشة هذه المسألة تفصيلاً[2]، وهل أصاب شيخ الإسلام فيها أم أخطأ أم كان الأولى به الإعراض عن الخوض فيها بالكلية[3]، ولكن ما يعنينا الآن أن قوله بإمكان حوادث لا أول لها لا يعني بحال أنه يقول بقدم العالم، لعدم التلازم بين القولين، وحتى لو افترضنا وجود التلازم فقد تقدم معنا أن لازم المذهب ليس بمذهب، لا سيما إذا رفض صاحب القول هذا اللازم وتبرأ منه تماماً، وهذا هو الحال في المسألة التي نحن بصددها.

وقد تعددت نصوص ابن تيمية الصريحة في رفضه القاطع للقول بقدم العالم، وبيان أنه حادث بكل أجزائه، وأن قدم النوع لا يستلزم قدم الأفراد ولا قدم العالم، ما دام الفعل مسبوقاً بفاعله[4]، ومن ذلك قوله: «فكل ما سوى الرب حادث كائن بعد أن لم يكن، وهو ـ سبحانه ـ المختص بالقدم والأزلية، فليس في مفعولاته قديم، وإن قدر أنه لم يزل فاعلاً، وليس معه شيء قديم بقدمه، بل ليس في المفعولات قديم ألبته، بل لا قديم إلا هو ـ سبحانه ـ وهو وحده الخالق لكل ما سواه، وكل ما سواه مخلوق»[5].

وفي موضع آخر يصرح ـ بما لا لبس فيه ـ بأن «كل ما سوى الله مخلوق، حادث، كائن بعد أن لم يكن، وأن الله وحده هو القديم الأزلي، ليس معه شيء قديم تقدمه، بل كل ما سواه كائن بعد أن لم يكن، فهو

---

(١) انظر: الحصني: دفع شبه من شبه وتمرد ص٦٠، والسبكي: السيف الصقيل، بتحقيق الكوثري ٦٣، ٧١، وابن حجر: فتح الباري ١٣/ ٤١٠، وابن حجر الهيتمي: الفتاوى الحديثية ص١١٦، ومنصور عويس: ابن تيمية ليس سلفياً ص٢٤٢.

(٢) وانظر تفصيلاً لها عند: كاملة الكواري: قدم العالم وتسلسل الحوادث بين ابن تيمية والفلاسفة، مع بيان من أخطأ في المسألة من السابقين والمعاصرين، ود. عبد الرحمن المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ص٩٩٦، ود. عبد الله الغصن: دعاوى المناوئين ص٢٨٣.

(٣) انظر: الشيخ الألباني: السلسلة الصحيحة ١/ ١٣٢.

(٤) انظر: كاملة الكواري: قدم العالم وتسلسل الحوادث ص١٩٧، ود. عبد الله الغصن: دعاوى المناوئين ص٢٩٤.

(٥) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٨/ ٢٧٣.

المختص بالقدم، كما اختص بالخلق والإبداع، والإلٰهية والربوبية، وكل ما سواه محدث مخلوق مربوب عبد له»[1]

وفي العصر الحديث نجد الشيخ محمد زاهد الكوثري شديد التعصب جدّاً على خصومه من السلفيين القدامى والمحدثين، حيث يصفهم بالضلال والكفر، ويتهمهم بأشنع الاتهامات والتي بناها في الأعم الأغلب على إلزامهم بما لم يقولوه أو يلتزموه مطلقاً.

ومن ذلك مثلاً[2]: أنه يرى أن قولهم بحرمة شد الرحال لغير المساجد الثلاثة يلزم منه تحريمهم لزيارة قبره ﷺ مطلقاً، وقولهم بدوام فاعليته تعالى يلزم منه القول بقدم العالم، وقولهم بإثبات الصفات الخبرية يلزم منه حلول الحوادث بذات الله تعالى، ثم إنه لا يكتفي بذلك بل يرد على من ينفي عنهم تلك التهم الظالمة؛ اعتماداً على أن لازم المذهب ليس بمذهب، بأن التماس عذر كهذا إنما يصح إذا كان اللزوم غير بَيِّن، أما في حالة اللزوم البيِّن فلا شك أن لازم مذهب العاقل مذهب له، وأما من يقول بملزوم مع نفيه للازمه البيِّن فذلك مسقط له من مرتبة العقلاء إلى درك الأنعام، وبهذا يدور أمر القائل بما يستلزم الكفر لزوماً بيناً، بين أن يكون كافراً، أو حماراً[3].

كذلك يتكرر اتهام مثبتي الصفات الخبرية بالضلال، والتشبيه، والتجسيم - بل ربما بالكفر - عند شخصيات أخرى؛ مثل: محمود خطاب السبكي[4]، وعبد ربه سليمان[5]، وغيرهم، ولا شك أن ذلك كله من التجني والظلم الناتج عن الخصومة المذهبية، وعدم مراعاة آداب الاختلاف، وحقوق الأخوة الإسلامية، ولست أدري كيف تطمئن النفس لنسبة رأي لشخص أو مذهب لم

---

(١) ابن تيمية: درء التعارض ١/ ١٢٥.

(٢) انظر نماذج كثيرة من اتهامات الكوثري الشديدة لخصومه من أهل الحديث والسلفيين عند: الشمس السلفي الأفغاني: الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات ٣/ ٥٨٢.

(٣) انظر: تعليق الكوثري على كتاب السيف الصقي للسبكي ص٣١.

(٤) محمود خطاب السبكي: إتحاف الكائنات ببيان مذاهب السلف والخلف في المتشابهات ص٣، ٤.

(٥) تكرر ذلك كثيراً في كتابه «فيض الوهاب في بيان أهل الحق ومن ضل عن الصواب».

يصرح به مطلقاً، وكيف نضلل أو نكفِّر أناساً بذلوا حياتهم لنصرة هذا الدين والذب عنه.

وقبل أن نختم الكلام عن هذا الضابط نود أن نشير إلى أننا وإن كنا قد قررنا بوضوح أن لازم المذهب ليس بمذهب، فليس ذلك بمانع أن تذكر اللوازم الباطلة لقول أو مذهب ما، لا سيما في مقام الجدال والمناظرة والرد على الخصوم، والغرض من مثل هذا المسلك هو بيان خطأ هذا القول وشناعة ما يلزم عنه؛ لأن العاقل إذا نُبِّه إلى ما يلزم قوله من اللوازم الفاسدة فقد ينتبه ويرجع عن قوله، ومن المعروف أن كثيراً من الفرق قد يفر الواحد منهم من اللازم الحق ليقع في اللازم الباطل وهو يظن في ذلك السلامة؛ كالقدري يفر من لازم كون الله ضل من يشاء فيقع في لازم كونه يقع في ملكه ما لا يشاء، وكذلك منكر الصفات يفر من التشبيه بزعمه فيقع في التعطيل[(١)].

الضابط السابع

عدم قبول كلام الأقران بعضهم في بعض

ونعني بذلك أنه لا بد من التثبت الشديد، والحرص الزائد في قبول أقوال المتعاصرين في زمان واحد، أو من ضمهم عيش مشترك في بلد بعينه، إذا أطلق بعضهم حكماً في قرينه أو معاصره لا سيما إذا تضمن هذا الحكم تجريحاً أو ذمّاً، أو نسبة للضلال أو الابتداع.

وهذه القاعدة في أصلها من القواعد المهمة في باب الجرح والتعديل عند المحدثين والمؤرخين إلا أنها صالحة تماماً للتطبيق في باب نسبة الآراء والمعتقدات أيضاً، وذلك لأن المجرح كثيراً ما يرمي من يجرحه بخلل عقدي، أو ينسب إليه قولاً شنيعاً يوصله لدرجة الابتداع، وربما الخروج من الملة.

وليس معنى هذه القاعدة ألا نقبل حكماً لعالم في أحد معاصريه، أو نسبة رأي أو مذهب عقدي إليه مطلقاً، إذ لو قلنا بذلك لأهدرنا كمّاً هائلاً من

---

(١) انظر: د. عثمان علي حسن: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد ٢/٧٠٣.

كتب التراجم والتاريخ والفرق المكتظة بنقول المعاصرين بعضهم عن بعض، لكن مقصودنا هو عدم قبول طعن القرين في قرينه إذا لم يكن عليه دليل أو برهان، أو إذا تبين أن سببه هو العداوة والخلاف المذهبي، أو إذا عزا إليه شيئاً لا وجود له في كتبه ومصنفاته المختلفة.

وثمة نصوص كثيرة لأهل العلم في تأصيل قاعدة عدم قبول كلام الأقران بعضهم في بعض، ومنها أقوال متقدمة وردت عن الصحابة ﷺ، مثل قول ابن عباس ﷺ: «استمعوا كلام العلماء، ولا تصدقوا بعضهم على بعض، فو الذي نفسي بيده لهم أشد تغايراً من التيوس في زربها»[1]. ومن التابعين روي عن مالك بن دينار أنه قال: «يؤخذ بقول العلماء والقراء في كل شيء إلا قول بعضهم على بعض؛ فإنهم أشد تحاسداً من التيوس»[2].

وبعد عصر التابعين توالت نصوص العلماء في تقرير تلك القاعدة، فنقل عن الإمام أحمد أنه قال: «اعلموا رحمكم الله تعالى: أن الرجل من أهل العلم إذا منحه الله شيئاً من العلم، وحرمه قرناؤه وأشكاله، حسدوه فرموه بما ليس فيه، وبئست الخصلة في أهل العلم»[3]. ونبَّه ابن عبد البر إلى أن «هذا باب قد غلط فيه كثير من الناس، وضلت به نابتة جاهلة لا تدري ما عليها في ذلك، والصحيح في هذا الباب أن من صحت عدالته، وثبتت في العلم أمانته، وبانت ثقته وعنايته بالعلم، لم يلتفت فيه إلى قول أحد إلا أن يأتي في جرحته ببينة عادلة»[4]، وقال الحافظ الذهبي: «كلام الأقران بعضهم في بعض لا يعبأ به، لا سيما إذا لاح لك أنه لعداوة أو لمذهب أو لحسد ما ينجو منه إلا من عصم الله، وما علمت أن عصراً من الأعصار سلم أهله من ذلك سوى الأنبياء والصديقين، ولو شئت لسردت من ذاك كراريس»[5].

---

(١) ابن عبد البر: جامع بيان العلم ٢/ ٢٩٥.
(٢) المصدر السابق ٢/ ٢٩٥.
(٣) البيهقي: مناقب الشافعي ٢/ ٢٥٩.
(٤) ابن عبد البر: جامع بيان العلم ٢/ ٢٩٦، ٢٩٧.
(٥) الذهبي: ميزان الاعتدال ١/ ٢٥١، وانظر: ١٠/ ٩٢.

أما تطبيقات هذه القاعدة، ونماذج طعون الأقران بعضهم في بعض فهو كثير جداً، ولا يكاد يخلو منه عصر، أو مرحلة تاريخية، ومن ذلك الطعن المتبادل بين الإمام مالك وابن إسحاق عالم السير المشهور، فابن إسحاق ذكر له شيء عن مالك، فقال: هاتوا علم مالك، فأنا بيطاره، ولما بلغ الإمام مالكاً ذلك قال عن ابن إسحاق: دجال من الدجاجلة، ونحن أخرجناه من المدينة[1]، وقد علل بعض أهل العلم سبب هذه الخصومة بين مالك وابن إسحاق بأن ابن إسحاق شكك في نسب مالك، وقال إنه مولى لبني تيم قريش فكذب مالك ابن إسحاق؛ لأنه كان أعلم بنسب نفسه، وإنما هو من حلفاء لبني تيم في الجاهلية[2]، وقيل: إنه ربما كان سبب تكذيب مالك لابن إسحاق يرجع لما ذكر من تشيعه وما نسب إليه من القول بالقدر، وأما الصدق والحفظ فكان صدوقاً حافظاً[3].

ويبدو أن الأمر في هذا العصر لم يقتصر على كلام قرين في قرينه، وإنما امتد إلى نوع من التنافس بين بلد وآخر، مما يجعلنا نطبق القاعدة نفسها على هذه الظاهرة، فلا نقبل كلام أهل بلد في آخر إذا ظهرت عليه آثار الخصومة والتنافس[4]، ومن أمثلة ذلك[5]: قول الزهري في أهل مكة: «ما رأيت قوماً أنقض لعرى الإسلام من أهل مكة»، وقول حماد لما ذكر له أهل الحجاز: «قد سألتهم فلم يكن عندهم شيء، والله لصبيانكم أعلم منهم بل صبيان صبيانكم»، وقول مالك عن أهل العراق: «أنزلوهم منكم منزلة أهل الكتاب، لا تصدقوهم ولا تكذبوهم»، وقول يحيى بن أبي كثير عن أهل البصرة: «لا يزال أهل البصرة بشر ما أبقى الله فيهم قتادة».

---

(١) انظر: ابن حبان: الثقات ٧/ ٣٨٢، والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١/ ٢٢٣، والذهبي: سير أعلام النبلاء ٧/ ٥٠.

(٢) ابن عبد البر: جامع بيان العلم ٢/ ٣٠٤.

(٣) ابن عبد البر: جامع بيان العلم ٢/ ٣٠٤.

(٤) انظر: محمد بن صالح العلي: إنصاف أهل السُّنَّة والجماعة ومعاملتهم لمخالفيهم ص٩٢.

(٥) انظر تلك الأقوال عند: ابن عبد البر في جامع بيان العلم ٢/ ٢٩٧.

ومن النماذج الأخرى لكلام الأقران في بعضهم بعضاً: موقف المحدث الكبير يحيى بن معين تجاه الإمام الشافعي، حيث كان ابن معين حنفيّاً في الفروع، بل وصفه الذهبي بأنه كانَ من الْحَنَفِيَّة الغلاة فِي مذْهبه وَإِن كَانَ مُحدثاً، وكان فيه انحراف يسير عن الشافعي[1]، ومما يدل على ذلك أنه قيل له: ترى أن ينظر الرجل في رأي الشافعي، وأبي حنيفة؟ قال: ما أرى لاحد أن ينظر في رأي الشافعي، ينظر في رأي أبي حنيفة أحبّ إليّ[2].

ولو أن المسألة اقتصرت على الجانب الفقهي لهان الأمر، لكن الإشكال أن ذلك امتد إلى جانب الاعتقاد، حيث اتهم ابن معين الشافعي بالتشيع مع عدم ثبوت ذلك عنه بحال، وإنما هي فلتات اللِّسَان بالهوى والعصبية، وقد رد الإمام أحمد بن حنبل على ابن معين في كلامه هذا عن الشافعي[3].

كذلك تعرض الإمام البخاري لمحنة شديدة في مسألة اللفظ بالقرآن، ونسب إليه ما هو منه براء، وقد تولى كبر هذه المحنة أحد معاصريه من مشاهير المحدثين، وهو محمد بن يحيى الذهلي والذي لج في خصومته مع البخاري، وحمل كلامه ما لا يحتمل، وأمر بهجره وعدم حضور مجلسه.

ومن الواضح أن التحاسد وحظ النفس الخفي كان له نصيب غير قليل من موقف الذهلي المتعنت من البخاري ورميه بما ليس فيه[4]، وقد أشار البخاري إلى طرف من ذلك حيث سأله بعضهم: «أيش الحيلة لنا فيما بينك وبين محمد بن يحيى، كل من يختلف إليك يطرد؟ فقال: كم يعتري محمد بن يحيى الحسد في العلم، والعلم رزق الله يعطيه من يشاء»[5]. وقال السبكي: «ولا يرتاب المنصف في أن محمد بن يحيى الذهلي لحقته آفة الحسد، التي

---

(١) الذهبي: الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم ص٢٩، وسير أعلام النبلاء ١١/٨٨.

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١١/٨٨.

(٣) انظر: البيهقي: مناقب الشافعي ١/٤٥١.

(٤) انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٢/٣٥٢، وابن حجر: هدي الساري مقدمة فتح الباري ص٤٩٠، ومقدمة تحقيق خلق أفعال العباد، للبخاري لفهد الفهيد ١/٦٤.

(٥) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٢/٤٥٦، ٤٥٧.

لم يسلم منها إلا أهل العصمة»[1].

ومما يؤسف له أن نفراً من المحدثين قد ساروا على إثر الذهلي في موقفه هذا، حتى وصل بهم الحال إلى الحكم على البخاري بأنه متروك من أجل مسألة اللفظ، وذلك من أعجب ما يكون، إذ كيف يوصف البخاري بأنه متروك، وهو حامل لواء الصناعة الحديثية، ومقدم أهل السُّنَّة والجماعة[2].

وجدير بالذكر أن البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ قد ضرب مثلاً عظيماً في حسن الخلق والصفح وسلامة الصدر، حيث لم يعامل خصومه بما عاملوه به، ورغم كل ما جرى من الذهلي إلا أن البخاري لم يتكلم فيه ولم يجرحه بشيء، بل أخرج له في صحيحه، وهذا خلق كريم لا يقوم به إلا النبلاء[3].

ومن هذا الباب أيضاً ما حدث من طعون شديدة بين كل من أبي نعيم الأصفهاني، وابن منده حيث «كان أبو عبد الله بن منده يقذع في المقال في أبي نعيم لمكان الاعتقاد المتنازع فيه بين الحنابلة وأصحاب أبي الحسن، ونال أبو نعيم أيضاً من أبي عبد الله في «تاريخه» وقد عرف وهن كلام الأقران المتنافسين بعضهم في بعض، نسأل الله السماح»[4].

ولتاج الدين السبكي عبارات شديدة وغير منصفة في حق شيخه وأستاذه الذهبي، حيث اتهمه بالتعصب والتحامل المفرط على أهل السُّنَّة ـ ويعني بهم: الأشاعرة ـ وكذا علماء المذاهب الثلاثة: الحنفي، والمالكي، والشافعي، بحيث إذا ترجم لواحد منهم غضب غضباً مفرطاً، وفعل من التعصب ما لا يخفى على ذي بصيرة، ثم انتهى السبكي إلى أن يقول: «والذي أفتي به أنه لا يجوز الاعتماد على كلام شيخنا الذهبي في ذم أشعري، ولا شكر حنبلي»[5]. وقد رد الشوكاني على اتهام السبكي هذا، ووصفه بأنه باطل، مشيراً إلى أن

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٢/ ٢٣٠.
(٢) المصدر السابق ٢/ ١٣.
(٣) انظر: د. محمد سعيد رسلان: ضوابط التبديع ص١٧٧.
(٤) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٧/ ٤٦٢.
(٥) السبكي: طبقات الشافعية ٢/ ٢٥، وانظر: ٩/ ١٠٣.

مصنفات الذهبي «تشهد بخلاف هذه المقالة، وغالبها الإنصاف والذب عن الأفاضل، وإذا جرى قلمه بالوقيعة في أحد لم يكن من معاصريه، فهو إنما روى ذلك عن غيره، وإن كان من معاصريه فالغالب أنه لا يفعل ذلك إلا مع من يستحقه، وإن وقع ما يخالف ذلك نادراً فهذا شأن البشر، وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا المعصوم، والأهوية تختلف، والمقاصد تتباين»[١].

والحق أن الذهبي بريء من ذلك الاتهام، وإنصافه في تراجمه أشهر من أن يدلل عليه وعنوان كتابه «ميزان الاعتدال» ومضمونه، وكذلك «سير أعلام النبلاء» وغيرها من مصنفاته دليل واضح على وسطيته وإنصافه واعتداله[٢]، ولست أدري كيف غاب عن السبكي أن الذهبي كان شافعياً[٣]، فكيف يتعصب ضد علماء مذهبه، وقد وقع السبكي فيما هو أشد سوءاً مما رمى به أستاذه الذهبي، حيث تعصب غاية التعصب للمذهب الأشعري وعلمائه، وزعم أن غالب علماء المسلمين وأئمتهم الذين حملوا لنا الشريعة النبوية أشاعرة[٤]، كما اشتد في ذم خصومه من السلفيين وأصحاب الحديث، لا سيما ابن تيمية وتلامذته الكبار؛ كابن القيم والمزي وابن كثير، وكتاب السبكي المعنون بـ«السيف الصقيل في الرد على نونية ابن زفيل» مكتظ بالسب والشتم والاتهامات الشنيعة، ابتداء من العنوان، ومروراً بسائر صفحات الكتاب.

ومن النماذج الأخرى لكلام الأقران في بعضهم البعض: تبادل كل من السيوطي والسخاوي اتهامات قاسية تجاوزت كل حدٍّ متصور، ووصلت إلى الاتهام بالسطو على الكتب وانتحالها والطعن في الدين والخلق، والرمي بذميم الصفات، وتأليف كتب ذات عناوين حادة مثل: «الكاوي في تاريخ السخاوي» ولا شك أن ذلك كله من قبيل تحاسد الأقران، وكلامهم في بعض وهو مما يطوى ولا يروى.

---

(١) الشوكاني: البدر الطالع ٢/ ١٠٥.

(٢) انظر: مقدمة د. بشار عواد معروف لسير أعلام النبلاء ١/ ١٢٧.

(٣) انظر: عبد الستار الشيخ: الحافظ الذهبي ص١٦٦.

(٤) انظر: السبكي: طبقات الشافعية ٢/ ١٣.

الضابط الثامن

التفرقة بين قول الإمام، وأقوال المنتسبين إليه

ونعني بهذا الضابط: أنه لا بد من التأني والدقة الشديدة في نسبة الآراء إلى أئمة المذاهب الكبار ممن رزقوا بأتباع كثر، وبجمهور كبير من المقلدين لهم والآخذين بأقوالهم، ولا يصح بحال أن ننسب لمثل هؤلاء الأئمة شيئاً إلا ما ثبت عنهم بطريق معتبر، دون التعويل على مجرد ما شاع في المذهب وبين الأتباع، مما قد لا يكون الإمام قد قال به تصريحاً أو تلميحاً.

ومن الواضح أن هناك طريقين لنسبة الآراء للأئمة المتبوعين، **أحدهما:** طريق صحيح، وهو البحث عن رأي الإمام في كتبه وما صح نقله عنه، وإذا ما ثبت ذلك صار هذا رأياً للإمام نفسه ثم للمذهب المنسوب إليه، **وأما الطريق الثاني:** فهو عكس الطريق الأول، حيث يؤخذ رأي المذهب الذي شاع لاحقاً وتم الاستقرار عليه، ثم يلصق بالإمام دون أن يستوثق من صدوره عنه.

والمتأمل لكتب الفرق والمقالات يلاحظ أنه قد كَثُر الخلط بين رأي الإمام، ورأي أتباع مذهبه، ودرجت كتب كثيرة على أن تنسب لإمام المذهب المؤسس آراء أصحابه والمنتسبين له، وربما كان بينهم وبين الإمام المؤسس مئات السنين.

وثمة أسباب كثيرة لهذا الخلط، ربما كان في مقدمتها حرص الأتباع على نسبة آرائهم للإمام ترويجاً لها، وإضفاء لمزيد من الثقة فيها، ولا يجادل أحد في أن هناك فارقاً كبيراً بين رأي ينسب لجعفر الصادق، أو جابر بن زيد، أو زيد بن علي، أو أبي حنيفة، أو أحمد بن حنبل، وبين أن ينسب الرأي نفسه للشيعة الجعفرية، أو الإباضية، أو الزيدية، أو الماتريدية، أو الحنابلة.

ومن أسباب الخلط أيضاً بين قول الإمام وقول أتباعه ما شاع من اقتران أو ارتباط بين مذهب فقهي معين ومذهب كلامي يتبنى جُلَّ أتباعه هذا المذهب الفقهي، ويحرصون على نسبة أنفسهم وآرائهم إليه، ومن المعروف أن جلَّ

الماتريدية من الأحناف، وأن جلَّ المعتزلة من الحنفية أو الشافعية، ويندر أن نجد بينهم حنبليّاً سوى استثناءات يسيرة لا تكاد تذكر، وأما الأشاعرة فجلهم من الشافعية أو المالكية، وقليل منهم من يكون حنبليّاً، وقد كان المذهب الشافعي من أول المذاهب الفقهية تقبُّلاً للآراء الكلامية بصيغتها الأشعرية؛ لأن مؤسس المذهب كان شافعيّاً، ولشيوع فكرة التوسط في المذهب الشافعي وفي الفكر الأشعري كذلك انتشر المذهب الأشعري بين المالكية على يد عدد من العلماء، من أبرزهم: القاضي أبو بكر الباقلاني في المشرق، وابن تومرت في المغرب[1]، ومع اقتران كهذا خلط البعض أحياناً بين رأي الماتريدية ورأي الإمام أبي حنيفة، ورأي الحنابلة ورأي الإمام أحمد.

وأمثلة الخطأ والخلط بين رأي الإمام ورأي الأتباع كثيرة جدّاً، وقلَّما يخلو منها مذهب، بل إن هناك فرقاً بأكملها تزعم انتماءها لإمام ما، دون وجود دليل صحيح على تلك النسبة، ومن ذلك: انتساب الزيدية لزيد بن علي، وانتساب الإباضية لجابر بن زيد، وانتساب الشيعة الإمامية لجعفر الصادق، وزعمها أنها مؤتمة به، واشتمال كتبهم على آلاف المرويات المنقولة عنه والتي تكاد تشمل كل أبواب الاعتقاد عند القوم، لكن عند التحقيق نجد أن تلك الروايات لا تصح لا سنداً ولا متناً، وإنما هي عقائد وضعها منظرو المذهب، ثم أرادوا ترويجها فنسبوها لهذا الإمام الجليل.

ومن الأئمة الكبار الذين كَثُر الغلط عليهم: الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللهُ، والذي نسبت إليه أقوال غير صحيحة بالمرة، وهي على عدة أنواع: فهناك أقوال لم يقلها الإمام ولا أحد من المعروفين من أصحابه بالعلم، مثل: القول بقدم روح بني آدم، ونور الشمس والقمر، والنيران وقدم كلام الآدميين، وخرس الناس إذا رفع القرآن، وتكفير أهل الرأي، وقدم مداد المصحف وهناك أقوال قالها بعض علماء أصحابه وغلطوا فيها، مثل: القول بقدم صوت العبد، ورواية

---

(١) انظر: د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام «الأشاعرة» ص٣٣، وبحثنا خصائص الشخصية المصرية ومدى تأثيرها على ظهور الاتجاهات الكلامية ص٦٣.

أحاديث ضعيفة يحتج فيها بالسُّنَّة في الصفات والقدر والقرآن والفضائل، ومن أنواع الخطأ الأخرى أقوال قالها الإمام فزاد الأتباع عليها، مثل: تكفيره نوعاً من أهل البدع كالجهمية فجعل هؤلاء البدع نوعاً واحداً، حتى أدخلوا فيها المرجئة والقدرية، وقد يكون سبب الخطأ على الإمام أن يفهم من كلامه ما لم يرده، أو ينقل عنه ما لم يقله، أو يجعل كلامه عامّاً أو مطلقاً وليس كذلك، أو يكون عنه في المسألة اختلاف، فيتمسك الناقلون عنه بالقول المرجوح[١].

ويبدو أن كثرة الآراء والأقوال والآراء المنحولة على أحمد بن حنبل والخطأ في فهم مذهبه[٢]، مثل: ظاهرة شاعت بعد وفاته مباشرة، وربما في أثناء حياته، وقد أشار لطرف من ذلك الإمام البخاري في كتابه «خلق أفعال العباد»[٣]، وابن تيمية في مواضع عديدة من كتبه[٤].

كذلك ذكر ابن قتيبة المتوفى (٢٧٦هـ)؛ أي: بعد وفاة الإمام أحمد بسنوات غير بعيدة، توفي الإمام أحمد (٢٤١هـ) كلاماً مهمّاً، حينما عرض للاختلاف حول قضية اللفظ بالقرآن، حيث قال: «اختلفت عن أبي عبد الله أحمد بن حنبل الروايات، ورأينا كل فريق منهم يدعيه، ويحكي عنه قولاً... ومن عجيب ما حكي عنه، مما لا يشك أنه كذب عليه، إذ كان موفقاً بحمد الله رشيداً أنه قال: من زعم أن القراءة مخلوقة فهو جهمي، والجهمي كافر، ومن زعم أنها غير مخلوقة فهو مبتدع وكل بدعة ضلالة، فكيف يتوهم على أبي عبد الله مثل هذا القول، وأنت تعلم أن الحق لا يخلو من أن يكون في أحد الأمرين، وإذا لم يخل من ذلك صار الحق في كفر أو ضلال»[٥].

---

(١) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٠/ ١٨٤.

(٢) وانظر الكثير من نماذج ذلك في: كتاب عبد الله النابلسي: المنهج الأحمد في ذم المثالب التي تنمي لمذهب الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، ومراد شكري: القول الأحمد في بيان غلط من غلط على الإمام أحمد، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

(٣) البخاري: خلق أفعال العباد ص٦٢.

(٤) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٣/ ١٩٧، ٥/ ٣٧٥، و٢٠/ ١٨٤.

(٥) ابن قتيبة: الاختلاف في اللفظ ص٤٥ ـ ٤٧.

ولا أظن أننا نجافي الدقة إذا قلنا: إن معظم هذه الأنواع قد تكررت مع أئمة آخرين، مثلما هو الحال مع أبي حنيفة والماتريدية، أو الشافعي والأشاعرة، وكما نبَّه ابن أبي العز الحنفي فقد انتسب إلى أبي حنيفة «طوائف معتزلة وغيرهم، مخالفون له في كثير من اعتقاداته. وقد ينتسب إلى مالك والشافعي وأحمد من يخالفهم في بعض اعتقاداتهم»[1].

وقد تكررت الظاهرة ذاتها مع أبي الحسن الأشعري، حيث نسب إليه ما لم يقله، وإنما تبناه أصحابه فيما بعد، وقد اعترف بهذا الأمر أحد أئمة الأشاعرة البارزين، وهو ابن فورك في كتابه «مجرد مقالات الأشعري»، وجعل ذلك من دوافع تأليفه لكتابه هذا، حيث أشار إلى أن بعض الناس قد تصدى لجمع كلام الأشعري لكنه «خلط فيه، وحكى عنه ما ليس من قوله ونسبه إليه، وترك ما هو قوله المشهور، وخلط مع ذلك بعض الأبواب، ولم يرتب كلاً منها على حدة»[2].

لكن الملاحظ أن ابن فورك قد وقع في شيء مما انتقد به غيره، حيث نسب للأشعري بعض الآراء بالمعنى، أو بالقياس على أصوله، دون أن يكون له نص صريح بشأنها[3]، ويدل على ذلك ما ذكره في خاتمة كتابه حيث قال: «شرطنا في أول الكتاب أنا نذكر ما وجدنا عنه فيه نصّاً منه عليه في كتاب له معروف، وننسبه إلى ذلك الكتاب، إذا لم يكن ذلك من المشهور الذي لا يحتاج إلى ذكره الحكاية عنه لشهرته، وإن لم نجد عنه فيه نصّاً عليه، ووجدنا أصوله تشهد بذلك، وقواعده عليه تبني نسبناه إليه على هذا الوجه، وما وجدنا له معنى ما حكيناه عنه أضفناه إليه على أنه معنى مذهبه، وقلنا في جميع ذلك: إنه كان يقول كذا وكذا»[4].

وثمة أمثلة كثيرة على الخلل في نسبة الآراء للأشعري، ومنها: أنه نسب

---

(١) ابن أبي العز الحنفي: شرح الطحاوية ص٣٨٧.
(٢) ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري ص٣، تحقيق د. أحمد السايح.
(٣) انظر: د. عبد الرحمٰن المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ١/٣٥٨.
(٤) ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري ص٣٥٧.

إليه عدم إثبات الصفات الخبرية، مع أن كلامه في الإبانة ومقالات الإسلاميين واضح في إثباتها[1]، كذلك فهم البعض خطأ مذهب الأشعري في كلام الله، وزعموا أنه يرى أن الكلام المنسوب إلى الله هو كلام جبريل، بناء على أن الكلام العربي لم يتكلم الله به عنده، وإنما كلامه معنى واحد قائم بذات الرب هو الأمر والخبر، إن عبَّر عنه بالعربية كان قرآناً، وإن عبَّر عنه بالعبرانية كان توراة، وإن عبَّر عنه بالسريانية كان إنجيلاً، وهذا الرأي وإن كان مذهب ابن كلاب والقلانسي والأشعري ونحوهم، إلا أنهم لم يقولوا إن الكلام العربي كلام جبريل «ومن حكى هذا عن الأشعري نفسه فهو مجازف»[2].

الضابط التاسع

الحذر من التعميم، وتحميل المذهب بأكمله تبعة قول أحد المنتسبين إليه

ولا شك أن رأي كل مذهب أو طائفة إنما يعرف من خلال أقوال أئمته المؤسسين، ومنظريه البارزين الذين صاغوا فكر المذهب وآراءه، وأقاموا الأدلة والحجج عليها، وكتبوا في ذلك كله مصنفات قيض لها الانتشار، وحظيت بثقة كبيرة، وصارت مقصداً لكل من أراد التعرف على هذا المذهب ومعتقداته.

ومن هذا المنطلق نستطيع أن نقول: إن آراء الاتجاه السلفي تعرف من كتب: الإمام أحمد والبخاري، والطحاوي، واللالكائي، والصابوني، وابن تيمية، وابن القيم، وآراء المعتزلة تعرف من كتب: الجاحظ، والزمخشري، والخياط، والقاضي عبد الجبار، وآراء الأشاعرة تعرف من كتب: الأشعري، والباقلاني، وابن فورك، والجويني، والغزالي، والرازي، والآمدي، وهكذا الحال في بقية المذاهب والاتجاهات.

---

(١) انظر: الأشعري: الإبانة ص١٠٥، ١٢٠، ومقالات الإسلاميين ص٢٩٠.

(٢) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٢/٥٥٧.

لكن كما هو معروف فإن كل مذهب لا يخلو من وجود آراء فردية لبعض المنتسبين له تخالف التوجه العام للمذهب، ولا تعبر عن الرأي الشائع لديه، ومن ثم يكون من الظلم الشديد والتجني الواضح تعميم مثل هذه الآراء الفردية، ونسبتها للمذهب بأسره، وتحميله كل ما يترتب عليها من تبعات.

وقد أرشدنا الله في كتابه إلى عدم التعميم في الحكم، حتى مع المخالفين لنا في الدين والمعتقد، فقال سبحانه: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾﴾ [آل عمران: ١١٣]، وقال تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا﴾ [آل عمران: ٧٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [آل عمران: ١١٠]، كما أخبرنا الله بأنه لا يتحمل أحد تبعة عمل آخر ولا ذنبه، فقال سبحانه: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤].

وثمة نماذج كثيرة لتحميل بعض المذاهب تبعة الرأي الذي قاله بعض المنتسبين إليها، ومن ذلك: أن خصوم المعتزلة «كثيراً ما عمموا ما صادفوه من آراء شاذة مفردة قال بها واحد من رجال الاعتزال على المعتزلة جميعاً»[(١)]. ولعل موقف المعتزلة من عذاب القبر، وهل يثبتونه أو ينكرونه مثال واضح لهذا المسلك، حيث اتهمهم كثير من مؤرخي الفرق بأنهم ينكرون عذاب القبر؛ فالأشعري في الإبانة يحكي عنهم أنهم «جحدوا عذاب القبر، وأن الكفار في قبورهم يعذبون وقد أجمع على ذلك الصحابة والتابعون ﷺ أجمعين»[(٢)]. وتتكرر نفس النسبة في كتابه «مقالات الإسلاميين»[(٣)]، والإسفراييني يجعل ذلك القول مما يعم المعتزلة جميعهم واتفقت عليه كلمتهم[(٤)]، وممن نسب إلى

---

(١) د. عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف ص٧.

(٢) الأشعري: الإبانة ص٢٤٧.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/٣١٨.

(٤) الإسفراييني: التبصير في الدين ص٦٦، ٦٧.

المعتزلة إنكار عذاب القبر أيضاً: الغزالي[1]، والعمراني[2]، لكن مصنفين آخرين في الفرق خالفوا هذه النسبة، مثل: ابن حزم الذي عد المعتزلة من مثبتي عذاب القبر[3]، والتفتازاني الذي جزم بأن من أنكر عذاب القبر هم بعض المعتزلة، وليس المذهب بأسره[4].

وإذا ما جئنا بعد ذلك إلى رأي المعتزلة، كما يعبِّر عنه أشهر منظري المذهب، وهو القاضي عبد الجبار، فسوف نجده يقر بوضوح بعذاب القبر، ولا ينكر ما ورد في النصوص بشأنه حيث يقول: «فإن قيل فما قولكم في عذاب القبر أتؤمنون به؟ قيل له: نعم؛ لأن الله قد قال ما يدل عليه... وقد روي عن رسول الله ﷺ أخبار كثيرة في ذلك»[5]. كذلك أشار القاضي إلى أن إثبات عذاب القبر «لا خلاف فيه بين الأمة إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو، وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة، ولهذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به»[6]. ثم أخذ يتكلم تفصيلاً عن ثبوته، وكيفيته، والوقت الذي يقع فيه، وفائدته[7].

وأظن أن هذا النص الواضح يدل على عدم صحة التعميم، واتهام المعتزلة جميعاً بإنكار عذاب القبر، وإنما ذلك قول بعضهم مثل ضرار بن عمرو، ولذا كان الحافظ ابن حجر دقيقاً ومنصفاً حينما أشار إلى أن من نفى عذاب القبر هم «بعض المعتزله كضرار بن عمرو، وبشر المريسي ومن وافقهما، وخالفهم في ذلك أكثر المعتزلة، وجميع أهل السُّنَّة وغيرهم،

---

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص١١٧.

(٢) العمراني: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار ٣/٧٠٨.

(٣) ابن حزم: الفصل ٤/٥٦.

(٤) التفتازاني: شرح المقاصد ٢/٢٢٠.

(٥) القاضي عبد الجبار: الأصول الخمسة المنسوب إلى القاضي عبد الجبار، تحقيق د. فيصل عون ص٦٩.

(٦) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٧٣٠، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان.

(٧) المصدر السابق ص٧٣٠ ـ ٧٣٤.

وأكثروا من الاحتجاج له»[١].

ومن نماذج التعميم غير المقبول أيضاً ـ فيما أرى ـ اتهام بعض السلفيين المعاصرين لجميع الصوفية بشتى مدارسهم واتجاهاتهم أنهم يقولون بوحدة الوجود أو الحلول والاتحاد، وأنه لا فرق بين تصوف فلسفي أو غير فلسفي، وأن آراء الحلاج، وابن عربي، وابن الفارض هي المعبرة عن حقيقة التصوف.

وممن تبنى هذا الرأي الشيخ محمد حامد الفقي، والشيخ عبد الرحمٰن الوكيل، وعدد آخر من السلفيين المعاصرين، وقد وصل الأمر عند حامد الفقي وعبد الرحمٰن الوكيل إلى اعتبار القول بالحلول والاتحاد جزءاً لا يتجزأ من مفهوم التصوف وحقيقته، فمعنى لفظة التصوف في رأيه هو «السعي إلى الحقيقة الأولى، أو الحقيقة الإلٰهية، وهذا هو الأصل الذي قامت عليه عقيدة وحدة الوجود»[٢]، والنتيجة المترتبة على الفهم السابق هي أن جميع الصوفية قديماً وحديثاً في اليهودية وفي النصرانية تؤمن بوحدة الوجود[٣]، كما أن محيي الدين بن عربي، والسهروردي، والجيلي وأضرابهم من أصحاب التصوف الفلسفي هم المتحدثون بلسان الصوفية، والمعبرون عن حقيقة مذهبهم دون مواراة أو تجمل، ومن تجرؤوا على التصريح بما لم يتجرأ عليه غيرهم، وكل من أراد أن يدرس التصوف أو يتعرف على حقيقته، فينبغي له دراسة الصوفية من كتب شيوخها؛ كـ«الفصوص»، و«الفتوحات» لابن عربي، وكتب السهروردي، وعبد الغني النابلسي[٤].

وفي مقابل هذا التعميم في الحكم على جميع الصوفية واتهامهم بتبني عقيدة وحدة الوجود نجد الأمر مختلفاً تماماً عند أكثرية السلفيين القدامى[٥]،

(١) ابن حجر: فتح الباري ٣/ ٢٣٣.
(٢) انظر: تعليق حامد الفقي على مدارج السالكين ١/ ٤٦٥، ٢/ ٣١٦.
(٣) انظر: عبد الرحمٰن الوكيل: هذه هي الصوفية ص٦٤.
(٤) انظر: تعليق حامد الفقي على مدارج السالكين ١/ ٤٩، ٦٠، ٢٦٠، ٣/ ١٥١.
(٥) انظر: د. مصطفى حلمي: ابن تيمية والتصوف ص٢٥٩، ود. محمد العريفي: موقف ابن تيمية من الصوفية ٢/ ٣٩١، وبحثنا الاتجاه السلفي بمصر في العصر الحديث وموقفه من التصوف ص٥٤.

فرغم إنكارهم الشديد على الحلوليين والاتحاديين فإن لهم نصوصاً عديدة في كتبهم يبرئون من خلالها مشايخ الصوفية المعتدلين من هذا المذهب المنحرف، ويقصرونه على الغلاة منهم، بل ينقلون أقوالاً لعدد من الصوفية في إنكار هذا المذهب والرد على أصحابه، ومن ذلك قول ابن تيمية: «وشيوخ التصوف المشهورون من أبرأ الناس من هذا المذهب وأبعدهم عنه وأعظمهم نكيراً عليه وعلى أهله، وللشيوخ المشهورين بالخير؛ كالفضيل بن عياض، وأبي سليمان الداراني، والجنيد بن محمد، وسهل بن عبد الله التستري، وعمر بن عثمان المكي، وأبي عثمان النيسابوري، وأبي عبد الله بن خفيف الشيرازي ويحيى بن معاذ الرازي وأمثالهم من الكلام في إثبات الصفات والذم للجهمية والحلولية ما لا يتسع هذا الموضع لعشره»[1].

كذلك من الواجب أن نضع في اعتبارنا ونحن نتكلم عن عدم التعميم أن بعض المذاهب قد تبتلى بمن ينتسب إليهم فترة ثم ينشق عنهم فيما بعد، ولعل المعتزلة من أوضح النماذج في هذا الصدد حيث عانوا كثيراً من بعض الأشخاص الذين كانوا معهم فترة ثم انشقوا عن المذهب، أو لم يكونوا منهم أصلاً لكن خصوم المعتزلة أدرجوهم في عداد المذهب كي يشوهوا صورتهم.

ومن أشهر هؤلاء: ضرار بن عمرو وفرقته الضرارية، والذي نسبه البعض للاعتزال[2]، وأشار آخرون[3] إلى مخالفته الاعتزال في أمور جوهريه، لكن أئمة المعتزلة[4] نفوا نسبته إليهم، وتبرؤوا منه ومن آرائه.

ويلتحق بهذا الضابط الذي معنا أيضاً عدم تحميل المذهب تبعة أقوال العوام والجهال من المنتسبين إليه أو أفعالهم، وهؤلاء النفر يصدق عليهم أنهم

---

(١) ابن تيمية: درء التعارض ٢/ ٣٢٧.

(٢) انظر: ابن حزم: الفصل ٥/ ٧٥، والذهبي: ميزان الاعتدال ٢/ ٣٢٨، والصفدي: الوافي بالوفيات ١٦/ ٢١٠، وابن حجر: لسان الميزان ٣/ ٢٠٣.

(٣) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٢٠، وعبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق ص٢٠١.

(٤) انظر: الخياط: الانتصار ص١٣٢، والقاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال ص٣٩١، شرح الأصول الخمسة ص٧٣٠.

لم يفهموا حقيقة مذهبهم، لا تأصيلاً ولا تفريعاً، وإنما تمسكوا ببعض القشور الظاهرة، فشوهوا صورته وأساءوا إليه من حيث أرادوا نصرته وتأييده، وقد وصف الله تعالى نفراً ممن أوتوا الكتاب بأنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني، فقال تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾﴾ [البقرة: ٧٨].

وثمة نماذج كثيرة لهذا المسلك في مختلف المذاهب، ولعل مذهب الشيعة الإمامية من أكثر المذاهب التي تزخر أفعال عوامه بممارسات منكرة، وأفعال ومعتقدات غاية في الغلو والانحراف، وقد حكيت عنهم أمور مستغربة جداً.

ومن تلك الأمور: أن بعضهم يكرهون التكلم بلفظ العشرة، أو فعل شيء يكون عشرة، حتى في البناء لا يبنون على عشرة أعمدة؛ لأنهم يبغضون العشرة المبشرين بالجنة، ومنها: أن بعضهم لا يشرب من نهر حفره يزيد، كما لا يأكل من التوت الشامي، ومن أفعال عوامهم أيضا هجرهم لأسم أبي بكر وعمر وعثمان، ولمن يتسمى بذلك، حتى إنهم يكرهون معاملته، ومن حماقاتهم تمثيلهم لمن يبغضونه بالجماد أو حيوان، ثم يفعلون بذلك الجماد والحيوان ما يرونه عقوبة لمن يبغضونه، مثل اتخاذهم نعجة وقد تكون نعجة حمراء، لكون عائشة تسمى الحميراء، يجعلونها عائشة، ويعذبونها بنتف شعرها وغير ذلك، ويرون أن ذلك عقوبة لعائشة، ومثل تسمية بعضهم لحمارين من حمر الرحا، أحدهما بأبي بكر، والآخر بعمر، ثم يعاقبون الحمارين جعلاً منهم تلك العقوبة عقوبة لأبي بكر، ومنهم من يسمى كلابه باسم أبي بكر وعمر، ويلعنهما[1].

ومن إنصاف ابن تيمية أنه رغم خصومته الشديدة للشيعة، فإنه نبَّه إلى أن قول القائل: «إن الرافضة تفعل كذا وكذا المراد به بعض الرافضة؛ كقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٠]، ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ

---

(١) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة النبوية ١/١٦ ـ ٢٥.

﴿ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ﴾ [المائدة: ٦٤]لم يقل ذلك كل يهودي بل قاله بعضهم»[١]. كذلك يلاحظ أنه حينما حكى عنهم الأمور السابقة لم ينسبها للمذهب بأسره، وإنما أشار إلى أنها من فعل «بعض عوامهم وإن كان علماؤهم لا يقولون ذلك»[٢]، لكنه نبَّه إلى أن البيئة الشيعية مؤهلة لشيوع مثل تلك الأفعال، نظراً لكثرة الروايات المكذوبة فيها، وانتشار الخرافات والأساطير.

ومن هذا الباب أيضاً: أن علماء المذهب الأشعري وإن أخطؤوا في تفرقتهم الشهيرة بين كلام الله النفسي القديم والألفاظ المعبرة عنه، فإنهم بلا شك بريئون من أفعال بعض الجهال من أتباع المذهب، الذين لم يفهموا تفرقة أئمتهم هذا، ومن ثم صدرت عنهم عبارات في غاية الخطورة، حيث زعموا أن القرآن «معنى قائم بذات الله فقط، وأن الحروف ليست من كلام الله، بل خلقها الله في الهواء، أو صنفها جبريل، أو محمد ﷺ، فضموا إلى ذلك أن المصحف ليس فيه إلَّا مداد وورق، وأعرضوا عما قاله سلفهم من أن ذلك دليل على كلام الله؛ فيجب احترامه»[٣].

ولم يقتصر خطأ هؤلاء الجهال على جانب التنظير، وإنما امتد لممارسات عملية لا يتصور صدورها من مسلم، ومن ذلك: ما حكاه ابن حزم عن رجل من أصحابه اسمه علي بن حمزة المرادي الصقلي الصوفي «أنه رأى بعض الأشاعرة يبطح المصحف برجله، قال: فأكبرت ذلك، وقلت له: ويحك، هكذا تصنع بالمصحف وفيه كلام الله تعالى؟ فقال لي: ويلك، والله ما فيه إلَّا السخام والسواد، وأما كلام الله فلا. ونحو هذا من القول الذي هذا معناه»[٤].

وفي نفس المعنى حكى ابن تيمية عن نفر من هؤلاء الجهال أنهم كانوا «يمتهنون المصحف، حتى يدوسوه بأرجلهم، ومنهم من يكتب أسماء الله

---

(١) المصدر السابق ١/ ٣٦، ٣٧.
(٢) المصدر السابق ١/ ٢٥.
(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٨/ ٤٢٥.
(٤) ابن حزم: الفصل ٥/ ٨١

بالعذرة إسقاطاً لحرمة ما كُتب في المصاحف والورق، من أسماء الله وآياته»[١].

ولا يشك أحد في شناعة تلك الأفعال، وجرم فاعليها، ومصادمتها لما هو معلوم من الدين بالضرورة، لكن من الظلم البيِّن أن ينسب ذلك للمذهب الأشعري أو أعلامه المعروفين رغم جهودهم الحافلة في تعظيم القرآن وخدمته بشتى الصور، سواء في علوم القراءات، أو التفسير، أو اللغة، أو إعجاز القرآن.

ومن هذا الباب أيضاً: أن أهل الحديث ـ كما هو معروف عنهم ـ أحرص الناس على التثبت والالتزام بما صح، ونبذ الضعيف والموضوع، لكنهم ابتلوا بجماعة خالفوا هذا النهج القويم وخلطوا في كتبهم بين ما صح وما لم يصح، وقد وصفهم ابن تيمية بأنهم «طائفة ممن انتسب إلى السُّنَّة، وعظَّم السُّنَّة والشرع، وظنوا أنهم اعتصموا في هذا الباب بالكتاب والسُّنَّة، جمعوا أحاديث وردت في الصفات، منها ما هو كذب معلوم أنه كذب، ومنها ما هو إلى الكذب أقرب، ومنها ما هو إلى الصحة أقرب، ومنها متردد، وجعلوا تلك الأحاديث عقائد، وصنفوا مصنفات، ومنهم من يكفر من يخالف ما دلت عليه تلك الأحاديث»[٢]، ومن أخطاء هؤلاء النفر أيضاً أنهم «لا يعرفون الحديث ولا يفقهون معناه، بل تجد الرجل الكبير منهم يصنف كتاباً في أخبار الصفات، أو في إبطال تأويل أخبار الصفات، ويذكر فيه الأحاديث الموضوعة مقرونة بالأحاديث الصحيحة المتلقاة بالقبول، ويجعل القول في الجميع واحداً»[٣].

وآخر ما نشير إليه من الأمور المتعلقة بهذا الضابط: أنه لا يصح أن نحمل أي مذهب تبعة من انتسب إليه زوراً، أو من نسبه إليه الخصوم دون حق

---

(١) ابن تيميَّة: مجموع الفتاوى ٨/ ٤٢٥

(٢) ابن تيميَّة: مجموع الفتاوى٤/ ١٤٥.

(٣) ابن تيمية: الصفدية ١/ ٢٨٦، ٢٨٧.

أو حجة معتبرة، ليشوهوا صورته طالما أعلن رجال هذا المذهب وعلماؤه براءتهم الصريحة من هؤلاء الأدعياء، ورفضوا آرائهم جملة وتفصيلاً.

ومن الأمثلة الشهيرة في هذا الصدد: ابن الراوندي[1]، والذي انتحل الاعتزال أول الأمر، ثم انسلخ عنه فيما بعد، وصار يرد على المعتزلة، ويجاهر بالإلحاد والطعن في الإسلام، مما دفع الخياط للرد عليه بكتابه المعروف «الانتصار، والرد على ابن الراوندي الملحد».

الضابط العاشر

وجوب الإنصاف، وترك التعصب والغلو

ومثلما بدأنا هذا المبحث بضابط أخلاقي علمي، وهو وجوب التثبت والدقة، فإننا نختمه أيضاً بضابط أخلاقي آخر، وهو وجوب الإنصاف وترك التعصب والغلو، والعلة في ذلك هي أن جميع ما تقدم معنا من قواعد ـ على أهميتها وضرورتها ـ إذا لم تحط بسياج من الأخلاق فلن تؤتي ثمارها المرجوة منها، ولن تؤثر جدياً على من يصنفون في مجال العقائد والفرق وينسبون المعتقدات لهذا المذهب أو ذاك.

ولا شك أن الإنصاف والعدل في التعامل مع الموافق أو المخالف من الأخلاق الإسلامية الرفيعة التي تضافرت النصوص الشرعية في تقريرها والدعوة إليها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُواْ وَإِن تَلْوُۥٓاْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٣٥﴾﴾ [النساء: ١٣٥]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ

(١) وانظر في الكلام عنه تفصيلاً: كتاب د. عبد الأمير الأعسم: تاريخ ابن الريوندي الملحد، نصوص ووثائق من المصادر العربية خلال ألف عام، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م.

﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ٨﴾ [المائدة: ٨]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلۡتُمۡ فَٱعۡدِلُواْ وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰۖ﴾ [الأنعام: ١٥٢]، وقال النبي ﷺ: «إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ، عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ ﷻ، وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ، الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلُوا»[1].

ومن خلال النصوص السابقة يظهر لنا بوضوح ضرورة التحلي بالإنصاف، والحرص عليه واستصحابه في كل التعاملات، وما ذاك إلا لأنه أفضل حلية تحلى بها من نصب نفسه حكماً بين الأقوال والمذاهب، وقد قال الله تعالى لرسوله: ﴿وَأُمِرۡتُ لِأَعۡدِلَ بَيۡنَكُمُۖ﴾ [الشورى: ١٥]. والواجب على أتباع الرسول ﷺ العدل والإنصاف، وألا يميل أحدهم مع قريبه وذوي مذهبه وطائفته ومتبوعه، بل يكون الحق مطلوبه، يسير بسيره وينزل بنزوله، يدين بدين العدل والإنصاف، ويحكم بالحجة والبرهان[2].

وليس خلق الإنصاف مقصوراً على التعامل مع المسلم فحسب؛ بل هو مسلك عام، وطابع لازم يجب أن يطبع شخصية المسلم في تعاملاته كلها، بغض النظر عن كنه المعتقد أو المذهب لمن يتعامل معه، وعليه فإن الإنصاف واجب مع الموافق والمخالف، ومع المسلم واليهودي، والنصراني، والمشرك، ومع صاحب أي دين أو نحلة «والله ـ تعالى ـ قد أمرنا ألا نقول عليه إلا الحق، وألا نقول عليه إلا بعلم، وأمرنا بالعدل والقسط، فلا يجوز لنا إذا قال يهودي أو نصراني، فضلاً عن الرافضي قولاً فيه حق أن نتركه أو نرده كله، بل لا نرد إلا ما فيه من الباطل، دون ما فيه من الحق»[3].

وثمة آيات كثيرة تدل على هذا الأمر، ومنها قوله تعالى: ﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ٨﴾ [الممتحنة: ٨]، وقوله تعالى: ﴿لَيۡسُواْ سَوَآءٗۗ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ أُمَّةٞ

---

(١) رواه مسلم (١٨٢٧).

(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/ ٩٤، ٩٥.

(٣) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة ٢/ ١٩٩.

قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾﴾ [آل عمران: ١١٣].

لكن على الرغم من أهمية الإنصاف وضرورته، فإن الواقع يشهد أنه عزيز نادر، وأن أهله على مرِّ العصور هم الأقلون، وأن جمهور الناس ـ إلا من رحم الله ـ أصحاب هوى وعصبية مستحكمة، ومدفوعون في أقوالهم وأحكامهم بمواقف مسبقة، وبتحيز واضح، فإن أحبوا شخصاً كالوا له المديح، ورفعوه إلى عنان السماء، وإن كرهوا آخر أسرفوا في ذمه ووسموه بكل عيب ونقيصة.

وقد توالت شكاية أهل العلم من قلة الإنصاف عبر العصور المختلفة، وأبانوا عن معاناتهم الشديدة من ذلك، ولهم نصوص كثيرة تدل على استفحال هذا الأمر، فالإمام مالك يقول: «ما في زماننا شيء أقل من الإنصاف»[(١)]، وابن عبد البر يؤكد على أن «من لم ينصف لم يفهم، ولم يتفهم»[(٢)]. ويتساءل الذهبي: «كيف يكون حال من نشأ في إقليم، لا يكاد يشاهد فيه إلا غالياً في الحب، مفرطاً في البغض، ومن أين يقع له الإنصاف والاعتدال»[(٣)]. ويجزم السبكي بأن «أهل التاريخ ربما وضعوا من أناس ورفعوا أناساً، إما لتعصب أو لجهل، أو لمجرد اعتماد على نقل من لا يوثق به، أو غير ذلك من الأسباب، والجهل في المؤرخين أكثر منه في أهل الجرح والتعديل، وكذلك التعصب، قلَّ أن رأيت تاريخاً خالياً من ذلك»[(٤)]. وللشوكاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ استعراض جيد للأسباب المؤدية إلى البعد عن الإنصاف، والوقوع في مهاوي التعصب، وقد أوصلها إلى أحد عشر سبباً، مع شرح موسع لها، وضرب للعديد من الأمثلة عليها في القديم والحديث[(٥)]، ومن أهم تلك الأسباب: النشوء فِي بلد متمذهب بِمذهب معِين، وحب الشَّرف وَالْمَال والْجِدَال والمراء، وَحب

---

(١) ابن عبد البر: جامع بيان العلم ١/٢٦٣.

(٢) المصدر السابق ١/٢٥٨.

(٣) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٣/١٢٨.

(٤) السبكي: طبقات الشافعية ٢/٢٢.

(٥) انظر: الشوكاني: أدب الطلب ص٤٠ ـ ١٢٣، وانظر أيضاً: محمود الخزندار: فقه الائتلاف ص٥٧.

الإنْتِصَار والظهور، وحب الْقَرَابَة، والتعصب للأجداد، وصعوبة الرُّجُوع إِلَى الْحق الَّذِي قَالَ بِخِلَافِهِ.

ولعل من الصعب أن نستقصي شتى مظاهر العصبية وقلة الإنصاف، لكن يكفي أن نشير لطرف منها، ومن ذلك: أن أكثر الفرق تحكي الشر عن المخالفين، وتكتم الخير بل ربما روت عنهم الكذب والبهتان[1]، وعادة الكثيرين ـ إلا من رحم الله ـ أن من وافقهم مدحوه وأثنوا عليه ومن خالفهم سلقوه بألسنة حداد، ورموه بالأمور العظام.

وقد حكى ابن بطة خلاصة تجربته مع أصحاب المذاهب والنحل المختلفة في جل بقاع العالم الإسلامي، حيث أشار إلى أن كل صاحب مذهب كان يدعوه لموافقته في مذهبه، فإن أجابه والاه وقربه، وسماه موافقاً، وإن توقف في حرف من قوله سماه مخالفاً، ثم نسبه إلى ما عنَّ له من مذاهب الفرق المختلفة، فإن «قرأت عليه حديثاً في التوحيد سماني مشبِّهاً، وإن كان في الرؤية سماني سالميّاً، وإن كان في الإيمان سماني مرجئيّاً، وإن كان في الأعمال سماني قدريّاً، وإن كان في المعرفة سماني كراميّاً، وإن كان في فضائل أبي بكر وعمر سماني ناصبيّاً، وإن كان في فضائل أهل البيت سماني رافضيّاً، وإن سكتُّ عن تفسير آية أو حديث فما أجيب فيهما إلا بهما سماني ظاهريّاً، وإن أجبت بغيرهما سماني باطنيّاً، وإن أجبت بتأويل سماني أشعريّاً، وإن جحدتهما سماني معتزليّاً، وإن كان في السنن مثل القراءة سماني شفعويّاً، وإن كان في القنوت سماني حنفيّاً، وإن كان في القرآن سماني حنبليّاً»[2].

كذلك ثبت بالتتبع أن كل طائفة أو فرقة تحصر الحق فيها وحدها، وترى أن غيرها ليس على شيء «فالخارجي يقول ليس الشيعي على شيء، والشيعي يقول ليس الخارجي على شيء والقدري النافي يقول ليس المثبت على شيء، والقدري الجبري المثبت يقول ليس النافي على شيء، والوعيدية تقول ليست

(١) انظر: القاسمي: تاريخ الجهمية والمعتزلة ص٣٣.

(٢) الشاطبي: الاعتصام ١/٣٧.

المرجئة على شيء، والمرجئة تقول ليست الوعيدية على شيء»[1].

وليس هذا الأمر مقصوراً على مجال العقيدة، بل وجدت نظائر له في الجانب الفقهي، حيث صدرت عن بعض المنتسبين للمذاهب الفقهية نصوص فجة، وعبارات صادمة، تنم عن عصبية شديدة، وغياب للإنصاف، ونفي تام لمخالفيهم في الرأي، ومن المستغرب أنه لم يخل مذهب من المذاهب الأربعة من الوقوع في شيء من ذلك، ومن تلك الأقوال[2] ما ذكره الكرخي الحنفي من: أن «كل آية تخالف ما عليه أصحابنا فهي مؤولة أو منسوخة، وكل حديث كذلك فهو مؤول أو منسوخ»[3]. وقال القاضي محمد بن موسى الحنفي: «لو كان لي أمر لأخذت الجزية من الشافعية»[4]، وقال الحصكفي:

فلعنة ربنا أعداد رمل ... على من رد قول أبي حنيفة[5]

وشاع عند بعض عامة المالكية قولهم: «لو لم يكن مالكاً لكان الدين هالكاً»[6]. وفي عبارة جازمة وقاطعة يرى الجويني الشافعي أنه «يجب على كافة العاقلين وعامة المسلمين شرقاً وغرباً بُعداً وقرباً انتحال مذهب الشافعي ويجب على العوام الطغام والجهال الأنذال أيضاً انتحال مذهبه بحيث لا يبغون عنه حولاً ولا يريدون به بدلاً»[7]. وقال أبو إسماعيل الأنصاري الهروي الحنبلي: «كل من لم يكن حنبلياً، فليس بمسلم»[8]، ونقل عنه أيضاً أنه أنشد على منبره[9]:

---

(١) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة ٥/ ١٨٠، ١٨١.

(٢) انظر: عبد الجليل عيسى: ما لا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين ص٦٩، ١٠١، ومحمد عيد عباسي: المذهبية المتعصبة هي البدعة أو بدعة التعصب المذهبي ص٣٢٤، ومشهور سليمان: كتب حذر منها العلماء ١/ ١٥٩.

(٣) السيد سابق: فقه السُّنَّة ١/ ١٣، وعبد الجليل عيسى: ما لا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين ص٧١.

(٤) الذهبي: ميزان الاعتدال ٤/ ٥٢.

(٥) ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار ١/ ٦٣.

(٦) و: كتب حذر منها العلماء ١/ ١٦٠.

(٧) الجويني: مغيث الخلق ص١٥.

(٨) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٨/ ٥٠٧.

(٩) المصدر السابق ١٨/ ٥٠٦.

أنا حنبلي ما حييت وإن أمت فوصيتي للناس أن يتحنبلوا

ومن مظاهر العصبية أيضاً أن المؤرخ للفرقة إذا كان من أبنائها، فإنه كثيراً ما يميل لمذهبه ويصوره في أحسن صورة، ويبذل غاية وسعه في الاستدلال له، والرد على خصومه، أما إذا أرخ للمخالفين له في المعتقد فقلما يخلو من نوع بخس لهم، أو انتقاص من قدرهم، وكما يقول السبكي: «وقد استقرأت فلم أجد مؤرخاً ينتحل عقيدة ويخلو كتابه عن الغمز ممن يحيد عنها سُنَّة الله في المؤرخين، وعادته في النقلة»[(١)]، «وعلى نفس المنوال يقول ابن حجر: واعلم أنه قد وقع من جماعة الطعن في جماعة بسبب اختلافهم في العقائد، فينبغي التنبه لذلك وعدم الاعتداد به إلا بحق»[(٢)].

ومن مظاهر العصبية أيضاً: اتهام المخالفين في الرأي بتهم باطلة، ليس عليها دليل مطلقاً أو نسبتهم لأقوال خطيرة مخرجة من الملة لم ينصوا على شيء منها لا تصريحاً ولا تلميحاً، ومن ذلك مثلاً: اتهام البعض لعمرو بن عبيد بأنه كان من الدهرية[(٣)]، مع عدم وجود شيء من آرائه أو أقواله تشهد لذلك صراحة، وقد علَّق الذهبي على هذا الاتهام فقال: «لعن الله الدهرية، فإنهم كفار، وما كان عمرو هكذا»[(٤)].

وقد تؤثر العصبية تأثيراً شديداً على ما ينقله ويحكيه المؤرخ أو الرحالة عن عالم ما، مما يجعلنا نرفض نقله، لما يحيط به من شكوك وإشكالات، تدل على عدم صحته، وأنه من قبيل التزيد والتعصب المذهبي، أو جاء متأثراً بآراء الآخرين، غير المعتمدة على دليل أو برهان ومن أمثلة ذلك: ما ذكره[(٥)] ابن بطوطة في رحلته المعروفة بخصوص شيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال:

---

(١) السبكي: قاعدة في الجرح والتعديل ضمن أربع رسائل في علوم الحديث ص٠ ٨، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة

(٢) ابن حجر: هدي الساري ص٣٨٥.

(٣) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٦/ ١٠٥.

(٤) الذهبي: ميزان الاعتدال ٣/ ٢٨٠.

(٥) وقد ردد نفس كلام ابن بطوطة تقي الدين الحصني في كتابه دفع شبه من شبه وتمرد ص٢٥٠.

«كان بدمشق من كبار الفقهاء الحنابلة تقي الدين ابن تيمية، كبير الشأن يتكلم في الفنون إلا أن في عقله شيئاً! وكان أهل دمشق يعظمونه أشد التعظيم ويعظهم على المنبر... وكنت إذ ذاك بدمشق، فحضرته يوم الجمعة وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكّرهم، فكان من جملة كلامه أن قال: إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا، ونزل درجة من درج المنبر»[1].

والحق أن كلام ابن بطوطة هذا لا يمكن قبوله أو التسليم به، لعدد من الاعتبارات، أهمها ما يلي[2]:

أولاً: يذكر ابن بطوطة أنه رأى ابن تيمية يخطب على المنبر، مع أن الثابت تاريخياً أن وصول ابن بطوطة إلى دمشق كان يوم الخميس التاسع عشر من شهر رمضان المبارك عام ٧٢٦هـ، وكان سجن ابن تيمية في قلعة دمشق في أوائل شهر شعبان من ذلك العام ٧٢٦هـ، ولبث فيه إلى أن توفاه الله تعالى ليلة الاثنين لعشرين من ذي القعدة عام ٧٢٨هـ، فأين لقي ابن بطوطة ابن تيمية، وعلى أي منبر رآه يخطب؟

ثانياً: ثمة اتفاق بين كل المراجع التي ترجمت لابن تيمية أنه لم يكن يخطب في الناس الجمعة وإنما كان يجلس على كرسي يعظ الناس، ويفسر القرآن أيام الجمع على كرسي من حفظه، وكان يورد الدرس بتؤدة وصوت جهوري فصيح[3]، والثابت تاريخياً أن الذي كان يخطب يوم الجمعة على منبر الجامع الاموي هو قاضي القضاة جلال الدين محمد بن عبد الرحمٰن القزويني، وهذا الكلام ذكره ابن بطوطة نفسه في رحلته[4]، ومما تقدم يتبين لنا أن

---

(١) ابن بطوطة: رحلة ابن بطوطة ١/٣١٧.

(٢) انظر: محمد بهجة البيطار: حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ص٣٦ ـ ٤٤، وأحمد آل بوطامي: الشيخ محمد بن عبد الوهاب المجدد المفترى عليه ص١٣٨، ود. محمد بن عبد الرحمٰن الخميس: مقدمة تحقيق شرح حديث النزول لابن تيمية ص٣٤ ـ ٣٨، ود. المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/ ٦٩٣.

(٣) انظر: ابن عبد الهادي: العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية ص٢٠، وابن الوردي: تاريخ ابن الوردي ٢/ ٢٧٧.

(٤) انظر: ابن بطوطة: رحلة ابن بطوطة ١/ ٣١٣.

ابن تيمية لم يكن مدرساً ولا واعظاً لا خطيباً، وكان يلقي درسه في التفسير صبيحة كل جمعة، وهو جالس على كرسي في الجامع الأموي، لا واقفاً على المنبر لينزل درجة عنه، كما ادعى ابن بطوطة.

ثالثاً: أن تراث ابن تيمية المكتوب على تنوعه وكثرته ليس فيه مطلقاً كلام كهذا الذي نقله ابن بطوطة، بل على العكس من ذلك نجد له إلحاحاً مستمراً على نفي أي مماثلة بين صفات الخالق وصفات المخلوق، كما أنه يصرح بضد زعم ابن بطوطة، ويحكم على من قال بأن نزول الله يشبه نزول العبد بأنه قد شبَّه الله ومثَّله بخلقه وأنه كافر، فيقول: «فَمَنْ قَالَ: إنَّ عِلْمَ اللهِ كَعِلْمِيِّ أَوْ قُدْرَتَهُ كَقُدْرَتِي أَوْ كَلَامَهُ مِثْلُ كَلَامِي أَوْ إرَادَتَهُ وَمَحَبَّتَهُ وَرِضَاهُ وَغَضَبَهُ مِثْلُ إرَادَتِي وَمَحَبَّتِي وَرِضَائِي وَغَضَبِي أَوْ اسْتِوَاءَهُ عَلَى الْعَرْشِ كَاسْتِوَائِي أَوْ نُزُولَهُ كَنُزُولِي أَوْ إتْيَانَهُ كَإِتْيَانِي وَنَحْوَ ذَلِكَ، فَهَذَا قَدْ شَبَّهَ اللهَ وَمَثَّلَهُ بِخَلْقِهِ، تَعَالَى اللهُ عَمَّا يَقُولُونَ، وَهُوَ ضَالٌّ خَبِيثٌ مُبْطِلٌ بَلْ كَافِرٌ»[1].

وفي كتابه الذي أفرده لقضية النزول وشرح حديثها، ينفي صراحة ودون لبس أي مماثلة بين الخالق والمخلوق، فيقول: «ومذهب سلف الأمة وأئمتها: أنهم يصفونه بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله ﷺ في النفي والإثبات، والله ﷻ قد نفى عن نفسه مماثلة المخلوقين، . . . ، فإن التماثل في الصفات والأفعال يتضمن التماثل في الذات»[2].

ولا شك أنه إذا تعارض كلام العالم الصريح الثابت في كتبه المعتمدة مع اتهام مرسل لم يدل الدليل على صحته، وتحيط به الكثير من الإشكالات، فإن الإنصاف والموضوعية يقتضينا أن نقدم كلام العالم نفسه على كل تلك الدعاوى الزائفة، ومن إنصاف الحافظ ابن حجر العسقلاني لابن تيمية في هذه القضية أنه ـ رغم اختلافه معه في قضايا كثيرة ـ فقد نفى عنه هذه التهمة المدعاة قائلاً: «وَهَذِه تصانيفه طافحة بِالرَّدِّ على من يَقُول

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١١/ ٤٨٢، وانظر: ٣/ ١٦.
(٢) ابن تيمية: شرح حديث النزول ص٧٢، ٧٣.

بالتجسيم والتبري مِنْهُ»[1].

ومن نماذج تعصب بعض الحنابلة على الأشاعرة: ما ذكره أبو إسماعيل الأنصاري الهروي من عبارات شديدة وأحكام قاسية ضد أبي الحسن الأشعري والأشاعرة عموماً، ومن ذلك: نقله عن يحيى بن عمار أنه كان يلعن الأشاعرة ويكفرهم، ويشهد على أبي الحسن الأشعري بالزندقة[2]، كما ذكر الهروي أنه «قد شاع في المسلمين أن رأسهم علي بن إسماعيل الأشعري كان لا يستنجي، ولا يتوضأ، ولا يصلي»[3].

ولا يخفى أن هذا الكلام مجرد دعوى مرسلة، لا دليل عليها، وتظهر عليه بوضوح دلائل التعصب والظلم، واتهام الناس بغير بيِّنة، ولست أتصور كيف يمكن لإمام كبير، ومتبوع شهير مثل الأشعري أن يصل إلى هذا الحال المزري من ترك الطهارة والصلاة في زمان ما كان جمهور العوام يفعل ذلك فضلاً عن العلماء.

ولن نطيل هنا في ذكر من أثنوا على الأشعري وأنصفوه، ووصفوه بالعلم والصلاح، سواء من أتباعه الأشاعرة[4] أو حتى من بعض مخالفيه السلفيين، مثل: شيخ الإسلام ابن تيمية، والحافظ الذهبي، لكن عجب المرء لا يكاد ينقضي من اختلاف الناس دائماً في الشخصيات الكبيرة ما بين انتقاص القادحين، وغلو المادحين، فبينما يتهم الهروي الأشعري بترك الصلاة. يقول عنه السبكي: «وأما اجتهاد الشيخ في العبادة والتأله فأمر غريب، ذكر من صحبه أنه مكث عشرين سنة يصلي الصبح بوضوء العتمة»[5]، وهكذا يضيع الحق بين الإفراط في المدح أو الذم وما أدق قول الذهبي: إنه «ما من إمام

---

(١) مرعي الحنبلي: الشهادة الزكية ص٧٣.

(٢) الهروي: ذم الكلام وأهله ٤/٤١١.

(٣) المصدر السابق ٥/١٤١.

(٤) وكتاب ابن عساكر: تبيين كذب المفتري من أوضح النماذج في هذا الصدد، وكذلك ترجمة السبكي المطولة للأشعري في كتابه طبقات الشافعية ٣/٣٤٧.

(٥) طبقات الشافعية ٣/٣٥١.

كامل في الخير إلا وثم أناس من جهلة المسلمين ومبتدعيهم يذمونه ويحطون عليه، وما من رأس في البدعة والتَّجهُّم والرَّفض إلا وله أناس ينتصرون له، ويذبون عنه، ويدينون بقوله بهوى وجهل، وإنما العبرة بقول جمهور الأمة الخالين من الهوى والجهل، المتصفين بالورع والعلم»[1].

ومن نماذج غياب الإنصاف أيضاً: مبالغة نفر من السلفيين المعاصرين في ذم الصوفية واتهامها بأشنع الاتهامات، ورميها بكل نقيصة وعيب، وتحميلها كل الموبقات والأوزار التي ظهرت عبر تاريخ البشرية الطويل.

ومن أمثلة ذلك: وصف الشيخ عبد الرحمٰن الوكيل للتصوف بأنه «أدنأ وألأم كيد ابتدعه الشيطان، ليسخر معه عباد الله في حربه لله ولرسله، إنه قناع المجوسي يتراءى بأنه رباني، بل قناع كل عدو صوفي العداوة للدين الحق، فتش فيه تجد برهمية وبوذية وزرادشتية ومانوية وديصانية، تجد أفلوطينية وغنوصية، تجد فيه يهودية ونصرانية ووثنية جاهلية، تجد فيه كل ما ابتدعه الشيطان من كفر»[2]. وإذا كان هذا حال التصوف فالنتيجة الحتمية هي أن الصوفية في رأيه هي «تلك العجوز الشمطاء، التي بقيت تقص لنا قصة تاريخها الأسود، مع البوذية والبرهمية، والمجوسية، واليهودية، والصليبية، والغنوصية، أو هذه الرقطاء التي تنفث سمومها، وتزعم أنها شهد معطر بأريج الجنة، هذه الصوفية التي تعادي الإسلام في أصوله وفروعه»[3].

وأظن أنه لا يخفى ما في هذه الأحكام من غلو، وبُعد عن الإنصاف، وصحيح أن باعث الشيخ الوكيل هو محاربة ما اشتمل عليه التصوف من بدع ومخالفات ـ وهي أمور محل انتقاد وإنكار بالفعل، ولا يسع منصفاً إقرارها بحال ـ لكنني لا أستسيغ ولا أفهم كيف يجتمع في التصوف كل هذا المزيج من المعتقدات المتناقضة والمتضاربة في آن واحد، وتصير الصوفية بتعبير

---

(١) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٤/ ٣٤٤، ٣٤٥.

(٢) مقدمة عبد الرحمٰن الوكيل: لكتاب مصرع التصوف ص١٠.

(٣) عبد الرحمٰن الوكيل: الصفات الإلٰهية بين السلف والخلف ص١٠٢.

الشيخ الوكيل شيوعية، وصهيونية، وصليبية، ومجوسية، وبرهمية، وبوذية، وثنوية[1].

وإذا انتقلنا للطرف المقابل فثمة أمثلة عديدة من تعصب بعض الأشاعرة أو الصوفية ضد السلفية، ويُعد كتاب تقي الدين الحصني المتوفى (٨٢٩هـ) «دفع شبه من شبه وتمرد» نموذجاً واضحاً للعصبية الشديدة، واللدد في الخصومة، وكيف تعمي صاحبها عن رؤية الحق والتحلي بالإنصاف، حيث لم يترك هذا الرجل مطعناً أو شتماً وسبّاً إلا وجهه لشيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ.

وقد وصل به الأمر إلى حدود تدل على أن بغضه لابن تيمية قد سيطر على كيانه كله، فنسب إليه ما لا يمكن تصوره بحال، مثل أنه زنديق مطلق، وأنه يقول بتناسخ الأرواح، وأنه كان يزدري النبي ﷺ، والشيخين، ويكفر ابن عباس، ويحكم على ابن عمر بأنه من المجرمين، وأنه ضال مبتدع[2]، إلى غير ذلك من الشناعات التي تغني مجرد حكايتها عن إبطالها، ويكفي أن نقول: إن مما يبين عن شيء من تعسف هذا الحصني اتهامه لابن تيمية بأنه رافضي[3] يخفي تشيعه، مع أن أي قارئ لمنهاج السُّنَّة النبوية يعلم حقيقة موقف ابن تيمية من التشيع وأهله.

ومن نماذج تعصب بعض الصوفية ضد السلفية ما ذكره أحمد زيني دحلان في كتابه «الدرر السنية في الرد على الوهابية» من اتهامات وأكاذيب لا دليل عليها مطلقاً، ولا يمكن لمنصف تصديقها، كما أنها تتنافى تماماً مع ما هو موجود في كتب الشيخ محمد بن عبد الوهاب المتعددة، ومن ذلك ادعاؤه أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب «كان ينهى عن الصلاة على النبي ﷺ ويتأذى من سماعها وينهى عن الإتيان بها ليلة الجمعة، وعن الجهر بها على المنائر، ويؤذي من يفعل ذلك ويعاقبه أشد العقاب، حتى إنه قتل رجلاً أعمى كان

---

(١) انظر: عبد الرحمٰن الوكيل: زندقة الجيلي، مقال بمجلة الهدي النبوي عدد ١، سنة ١٣٨١هـ، نقلاً عن كتاب: الجيلي وكتابه الإنسان الكامل ص٣٤، ٣٥، إعداد فتحي أمين عثمان.

(٢) انظر: الحصني: دفع شبه من شبه وتمرد ص٣٨٢.

(٣) المصدر السابق ص٣٧٣.

مؤذناً صالحاً ذا صوت حسن، نهاه عن الصلاة على النبي ﷺ في المنارة بعد الأذان فلم ينته، وأتى بالصلاة على النبي ﷺ فأمر بقتله فقتل، ثم قال: إن الربابة في بيت الخاطئة ـ يعني: الزانية ـ أقل إثماً ممن ينادي بالصلاة على النبي ﷺ في المنائر»[1].

وقد استمر زيني دحلان اتهاماته الباطلة، والخالية من أي إنصاف أو موضوعية أو تثبت، حيث زعم أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب كان «ينتقص النبي ﷺ كثيراً بعبارات مختلفة، ويزعم أن قصده المحافظة على التوحيد، فمنها أن يقول: إنه طارش، وهو في لغة أهل المشرق بمعنى الشخص المرسل من قوم إلى آخرين، فمراده أنه ﷺ حامل كتب؛ أي: غاية أمره أنه كالطارش، الذي يرسله الأمير أو غيره في أمر الناس ليبلغهم إياه ثم ينصرف، ومنها: أنه كان يقول: نظرت في قصة الحديبية فوجدت بها كذا وكذا كذبة إلى غير ذلك مما يشبه هذا، حتى إن أتباعه كانوا يفعلون مثل ذلك أيضاً ويقولون مثل قوله بل أقبح مما يقول، ويخبرونه بذلك فيظهر الرضا... حتى إن بعض أتباعه كان يقول عصاي هذه خير من محمد لأنها ينتفع بها في قتل الحية و نحوها، ومحمد قد مات، ولم يبق فيه نفع أصلاً»[2].

لكن الأمثلة السابقة بكل ما اشتملت عليه من تعصب وغلو، وغياب للعدل في التعامل مع المخالف، لا تنفي وجود نماذج مشرقة، قدمت أروع الأمثلة في الإنصاف والتجرد، وعدم غمط المخالف حقَّه، والبعد عن العصبية والغلو، والنهي عن التقليد المقيت، ومن دقيق وصايا ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ تحذيره من التعامل مع كل من لا ينصف، وكل من لا يفهم، وألا يكلم المرء إلا من يرجو إنصافه وفهمه[3]، وعلى المستوى العملي نجده يثني ثناء عاطراً على كل من ابن عبد البر وأبي الوليد الباجي، رغم ما كان بينه وبينهما من خصومة،

---

(١) أحمد زيني دحلان: الدرر السنية في الرد على الوهابية ص٤٤.

(٢) أحمد زيني دحلان: الدرر السنية في الرد على الوهابية ص٤٥.

(٣) ابن حزم: رسائل ابن حزم ٤/ ٣٤١.

ومناظرات، وتلاسن، ولم يمنعه ذلك أن يمدح كتاب «التمهيد» لابن عبد البر[1] بأنه لا يعلم في الكلام على فقه الحديث مثله أصلاً فكيف أحسن منه[2]، كما مدح الباجي بأنه لم يكن لأصحاب المذهب المالكي بعد عبد الوهاب مثله[3].

ولابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ العديد من الأقوال النظرية، والمواقف العملية التي يؤصل فيها لمبدأ الإنصاف في التعامل مع المخالفين، والاعتراف بما عندهم من حق، ورد ما لديهم من باطل وعدم التسوية بين أصحاب المراتب المختلفة.

فعداوته الشديدة للشيعة، ورده المطول عليهم في «منهاج السُّنَّة» لم يمنعه من رفض القول بتفضيل الْيهود وَالنصارى على الرافضة منبها إلى أن «كُلُّ مَنْ كَانَ مُؤْمِناً بِمَا جَاءَ بِهِ مُحَمَّدٌ ﷺ فَهُوَ خَيْرٌ مِنْ كُلِّ مَنْ كَفَرَ بِهِ؛ وَإِنْ كَانَ فِي الْمُؤْمِنِ بِذَلِكَ نَوْعٌ مِنْ الْبِدْعَةِ، سَوَاءٌ كَانَتْ بِدْعَةَ الْخَوَارِجِ وَالشِّيعَةِ وَالْمُرْجِئَةِ وَالْقَدَرِيَّةِ أَوْ غَيْرِهِمْ؛ فَإِنَّ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى كُفَّارٌ كُفْراً مَعْلُوماً بِالِاضْطِرَارِ مِنْ دِينِ الْإِسْلَامِ. وَالْمُبْتَدِعُ إذَا كَانَ يَحْسَبُ أَنَّهُ مُوَافِقٌ لِلرَّسُولِ ﷺ لَا مُخَالِفٌ لَهُ لَمْ يَكُنْ كَافِراً بِهِ؛ وَلَوْ قُدِّرَ أَنَّهُ يَكْفُرُ فَلَيْسَ كُفْرُهُ مِثْلَ كُفْرِ مَنْ كَذَّبَ الرَّسُولَ ﷺ»[4].

واختلافه مع المعتزلة لم يمنعه من ذكر بعض محاسنهم، وتفضيلهم على الشيعة، فالمعتزلة «وإن كانت أقوالهم متضمنة لبدع منكرة، فإن فيهم من العلم والدين، والاستدلال بالأدلة الشرعية والعقلية، والرد على ما هو أبعد عن الإسلام منهم من أهل الملل والملاحدة، بل ومن الرد على الرافضة ما أوجب أن يدخل فيهم جماعات من أهل العلم والدين، وإن انتسبوا إلى مذهب بعض الأئمة الأربعة كأبي حنيفة وغيره»[5]. ورغم انتقاده الشديد للرازي، ورده عليه

---

(١) انظر: فؤاد بن يحيي: الإلزام دراسة نظرية وتطبيقية ص٣٧.

(٢) المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ٣/ ١٦٩ تحقيق: د. إحسان عباس.

(٣) ابن بسام الشنتريني: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ٣/ ٩٦.

(٤) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٣٥/ ٢٠١.

(٥) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة ٤/ ١٣٥.

في مؤلف ضخم وهو «بيان تلبيس الجهمية» إلا أنه لم يتهمه في نيته وقصده[1]؛ بل برأه من تهمة تعمد نصرة الباطل؛ لأنه ما رجح إلا ما انتهى إليه علمه ونظره[2]، كذلك لا يجوز ابن تيمية أن يكون فساد اعتقاد الحلاج عذراً في الكذب عليه، أو تقويله ما لم يقله، وقد حكى نماذج وقف عليها من هذا الصنيع، فقال: «وقد رأيت أشياء كثيرة منسوبة إلى الحلاج من مصنفات وكلمات ورسائل، وهي كذب عليه لا شك في ذلك، وإن كان في كثير من كلامه الثابت عنه فساد واضطراب، لكن حملوه أكثر مما حمله، وصار كل من يريد أن يأتي بنوع من الشطح والطامات يعزوه إلى الحلاج لكون محله أقبل لذلك من غيره، ولكون قوم ممن يعظم المجهولات الهائلة يعظم مثل ذلك»[3].

وللذهبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ مواقف عديدة في حكمه على أعلام المذاهب والفرق المختلفة يظهر منها إنصافه وعدله، وعدم تحيزه أو تعصبه حتى مع من يخالفهم في الرأي من المعتزلة والجهمية والشيعة والمرجئة، وسائر المذاهب[4]، وهو يقرر أصولاً منهجية عامة في هذا الباب، منها: أن «الكبير من أئمة العلم إذا كثر صوابه، وعلم تحريه للحق، واتسع علمه، وظهر ذكاؤه، وعرف صلاحه وورعه واتباعه، يغفر له زلله، ولا نضلّله ونطرحه، وننسى محاسنه، نعم ولا نقتدي به في بدعته وخطئه، ونرجو له التوبة من ذلك»[5].

وعلى مستوى الفرق نجده يذم الغلو من أي طرف كان، ويدعو للإنصاف والعدل[6] مهما كان حال المخالف، وحينما نقل حكم بعض أهل العلم على بشر المريسي بأنه كافر علق بتعليق مهم ومتوازن، فقال: «من كفر ببدعة وإن

---

(١) انظر: أحمد الصويان: الحوار أصوله المنهجية ص١٢١، ومحمد بن صالح العلي: إنصاف أهل السُّنَّة ص١٨١.

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٥/ ٥٦١، ٥٦٢.

(٣) ابن تيمية: الاستقامة ١/ ١١٩.

(٤) انظر: عبد الستار الشيخ: الحافظ الذهبي ص٢٢٤.

(٥) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٥/ ٢٧١.

(٦) المصدر السابق ٢٠/ ٤٥.

جلت، ليس هو مثل الكافر الأصلي، ولا اليهودي والمجوسي، أبى الله أن يجعل من آمن بالله ورسوله واليوم الآخر، وصام وصلى وحج وزكى، وإن ارتكب العظائم وضل وابتدع، كمن عاند الرسول، وعبد الوثن، ونبذ الشرائع وكفر، ولكن نبرأ إلى الله من البدع وأهلها»[1]، كما أن مجال العذر عند الذهبي واسع جداً، لا سيما لمن علم منه حسن القصد، وعدم تعمد الخطأ أو المخالفة، وقد ذكر في ترجمة التابعي والمفسر الكبير قتادة أنه كان يرى القدر «ومع هذا فما توقف أحد في صدقه، وعدالته، وحفظه، ولعل الله يعذر أمثاله ممن تلبس ببدعة يريد بها تعظيم الباري وتنزيهه، وبذل وسعه، والله حكم عدل لطيف بعباده، ولا يسأل عما يفعل»[2].

(١) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٢٠٢.

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٥/ ٢٧٠.

المبحث الثاني

نماذج تطبيقية

وبعد أن انتهينا في المبحث السابق من ذكر عدد من الضوابط المنهجية المهمة، التي يتعين الالتزام بها، واستصحابها في سياق تعاملنا مع الآراء العقدية المنسوبة للمذاهب أو الشخصيات المختلفة، فلعل من المهم أن نسوق في هذا المبحث عدداً من النماذج لبعض الآراء أو الاتهامات التي نسبت لبعض الشخصيات الكبيرة في تاريخ المسلمين، محاولين تطبيق ما قررناه من قواعد، كي نصل في النهاية إلى حكم صحيح وموضوعي ومنصف، يثبت أو ينفي ما نسب إلى تلك الشخصيات، دون تحامل عليهم، أو تعصب لهم.

وقد تقدم معنا سابقاً أن الغلط في نسبة الآراء لأصحابها أو الكذب والدس عليهم يعتبر ظاهرة قديمة، لا سيما مع الشخصيات الكبيرة، والتي تنازعتها المذاهب المختلفة، وثمة أسباب عديدة أسهمت في استفحال هذه الظاهرة، ومنها ضياع كمّ هائل من الكتب والمصنفات التي ألفها علماء المسلمين عبر العصور المختلفة، وقد فقد الكثير منها في النوازل والمصائب الكبرى مثل الحروب والفتن والحرائق، كما بلغ الأمر ذروته عند اجتياح التتار لبغداد، حيث ألقوا في دجلة والفرات ما لا يحصى لكثرته من الكتب والمجلدات.

ولعل هذا يفسر لنا ما نلاحظه من مفارقة غريبة نجدها في تراجم العلماء الكبار والأئمة المشاهير ورؤوس الفرق الكبرى، حيث نرى أسماء عشرات وربما مئات الكتب ثم لا نجد منها الآن بين أيدينا سوى القليل، وربما لا نجد منها شيئاً، رغم توافر الدواعي على نقل تلك الكتب وكثرة التلاميذ

والأتباع الذين حرصوا على نشر تراث أئمتهم، ولا شك أن غياب تلك الكتب أسهم في صعوبة التحقق من آراء أصحابها، وإفساح الميدان لمن يريد الدس أو الكذب عليهم وتقويلهم ما لم يقولوه.

وقد تضيع كتب العالم - في بعض الأحيان - بسبب اضطهاد خصومه ومخالفيه في الرأي أو بسبب معاداة السلطة الظالمة، وقد حدث شيء من هذا مع الكثير من الأعلام، مثل: ابن حزم، والذي تسببت الخصومة التي كانت بينه وبين فقهاء المالكية بالأندلس في أن يحرقوا كتبه علانية[1]، حتى قال ابن حزم في ذلك:

فإن يحرقوا القرطاس لا يحرقوا الذي ... تضّمنه القرطاس، بل هو في صدري[2]

وفي زمن دولة المرابطين بالمغرب العربي، أمر السلطان علي بن يُوسف بن تاشفين بإحراق كتب الغزالي، وهدد بقتل ومصادرة أموال كل من وُجدت عنده مصنفات الغزالي أو بعض منها[3]، كذلك حينما حبس ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ «تفرق أَتْبَاعه، وَتَفَرَّقَتْ كتبه، وخوفوا أَصْحَابه من أن يظهروا كتبه، ذهب كل أحد بِمَا عِنْده وأخفاه وَلم يظهروا كتبه، فَبَقِي هَذَا يهرب بِمَا عِنْده وَهَذَا يَبِيعهُ أَو يَهبهُ، وَهَذَا يخفيه ويودعه، حَتَّى إِن مِنْهُم من تسرق كتبه أَو تجحد فَلَا يَسْتَطِيع أَن يطْلبهَا وَلَا يقدر على تَخْلِيصهَا، فبدون هَذَا تتمزق الْكتب والتصانيف، وَلَوْلَا أَن الله تَعَالَى لطف وأعان، وَمنَّ وأنعم، وَجَرت الْعَادة فِي حفظ أَعْيَان كتبه وتصانيفه، لما أمكن لأحد أن يجمعها»[4].

وإضافة لضياع الكتب، فثمة سبب آخر أسهم في انتشار ظاهرة الآراء المغلوطة، وهو كثرة الكتب والمصنفات المكذوبة، والتي دست على غير

---

(١) انظر: ابن بسام الشنتريني: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ١/ ١٦٩.

(٢) انظر: ابن حجر: لسان الميزان ٤/ ٢٠٠، وخالد كبير علال: التعصب المذهبي في التاريخ الإسلامي ص١٦٠.

(٣) انظر: ابن العماد: شذرات الذهب ٤/ ١١٤، وخالد كبير علال: التعصب المذهبي في التاريخ الإسلامي ص١٦١.

(٤) ابن عبد الهادي: العقود الدرية ص٨٢.

أصحابها، ولا سيما كبار الأئمة والعلماء ورؤوس المذاهب، ولعل من الصعب أن نحصر هنا أسماء تلك الكتب التي نسبت خطأً أو عمداً للأئمة الكبار من عهد الصحابة فمن بعدهم، لكن يكفي أن نشير مثلاً إلى «نهج البلاغة» المنسوب لعلي رضي الله عنه، و«التفسير»، و«الإسراء والمعراج» المنسوبين لابن عباس رضي الله عنه، و«المسند» المنسوب لزيد بن علي، و«المسند» المنسوب للربيع بن حبيب، وكتاب «الحيل» المنسوب لأبي حنيفة، وكتاب «الفقه الأكبر والوصية» المنسوبين للشافعي، وكتاب «التفسير» المنسوب للإمام أحمد، وكتاب «الإمامة والسياسة» المنسوب لابن قتيبة، وكتاب «سر العالمين» المنسوب لأبي حامد الغزالي، وكتاب «الفوائد المشوق» المنسوب لابن القيم، وكتاب «المراجعات» المنسوبة لشيخ الأزهر سليم البشري، وغير ذلك الكثير.

وهذان السببان المتقدمان مع عوامل أخرى مثل: الحسد، والغيرة بين الأقران، والتعصب المذهبي، ومحاولة تشويه صورة الخصوم، أو محاولة ترويج المذهب بنسبته لشخصية شهيرة أو سوء الفهم والغلط في معرفة حقيقة مذهب الإمام، كل ذلك قد أحدث نوعاً من الالتباس والخلل في نسبة الآراء والمعتقدات لعدد من الشخصيات الشهيرة عبر التاريخ الإسلامي، ومنهم أئمة كبار «وما أكثر ما يحكى عن الأئمة ما لا حقيقة له»[1].

وفيما يلي نماذج من هذا القبيل:

النموذج الأول

اتهام الإمام أبي حنيفة بالقول بخلق القرآن

ويُعد الإمام أبو حنيفة رحمه الله من أكثر الأئمة الذين تعرضوا للإفراط والتفريط في الحكم عليه والظلم الشديد من قبل المادحين والقادحين على قدم سواء «فقد تعصب له ناس حتى قاربوا به منازل النبيين والمرسلين، فزعموا أن التوراة بشرت به، وأن محمداً ﷺ ذكره باسمه، وبيَّن أنه سراج أمته، ونحلوه

---

(١) ابن تيمية: إقامة الدليل على إبطال التحليل ص: ١٨٠، والفتاوى الكبرى ٦/ ٩٥.

من الصفات والمناقب ما عدوا به رتبته، وتجاوزوا معه درجته، وتعصب ناس عليه فرموه بالزندقة، والخروج عن الجادة، وإفساد الدين وهجر السُّنَّة»[١].

وقد بلغ الاتهام والطعن في شخص أبي حنيفة رحمه الله، وعلمه، وعقيدته، ومنهجه من قبل المخالفين له إلى درجة لا تكاد تصدق من التعصب، والظلم، والمجافاة للحقيقة، والبعد التام عن كل عدل أو إنصاف في التعامل مع هذا الإمام الجليل المتفق على مكانته، وفضله، وإمامته بين الأمة كلها، ويكفي أن نشير هنا إلى قول بعضهم: «إن أبا حنيفة استتيب من الزندقة مرتين»[٢]. وقال آخرون: «ما ولد في الإسلام مولود أضر على الإسلام من أبي حنيفة»[٣]، أو «ما ولد في الإسلام مولود أشأم من أبي حنيفة»[٤]، وقالوا أيضاً: «عمد أبو حنيفة إلى عرى الإسلام، فنقضها عروة عروة»[٥]، وهناك من دعا عليه قائلاً: «ضَرَبَ اللهُ ﷻ عَلَى قَبْرِ أَبِي حَنِيفَةَ طَاقاً مِنَ النَّارِ»[٦].

ولا شك أن كل هذا الكلام من قبيل الظلم والجور، والشطط في الخصومة، ولست أدري حقّاً إذا قيل مثل ذلك في حق أبي حنيفة ـ وهو من هو مكانة وفضلاً ـ فماذا يقال عن غيره من رؤوس الفرق المنحرفة، لا سيما الغلاة منهم.

وفي ظني أن ثمة أسباباً عديدة كانت الدافع لهذه الحملة الشعواء ضد أبي حنيفة، لعل في مقدمتها الخلاف الكبير بين أصحاب الحديث وأصحاب الرأي في مرحلة تاريخية ما، وانتشار التعصب للمذهب عبر مسار التاريخ الإسلامي الطويل، ويضاف لذلك انتساب عدد غير قليل من الأحناف إلى الاعتزال، ثم ميل أكثرية رجال المذهب في مرحلة لاحقة لتبني الماتريدية

---

(١) محمد أبو زهرة: أبو حنيفة، حياته وعصره ص٧.

(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٥/٥٤٩.

(٣) عبد الله ابن الإمام أحمد: كتاب السُّنَّة ١/٢٠٠، والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٤/٢٠٩، ١٣/٤١٥.

(٤) عبد الله ابن الإمام أحمد: كتاب السُّنَّة ١/١٨٧، والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١/١٨٧.

(٥) عبد الله ابن الإمام أحمد: كتاب السُّنَّة ١/٢٠٧، والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٥/٥٤٧.

(٦) عبد الله ابن الإمام أحمد: كتاب السُّنَّة ١/١٩٦.

اعتقاداً، وقد أسهم ذلك في جانب كبير من التشويش والخلاف حول عقيدة الإمام نفسه، إذ من الواضح أن أتباعه المتأخرين والمعظمين له قد حرصوا أشد الحرص على أن ينسبوا للإمام ما استقروا عليه عقديّاً، حتى يجتمع لهم موافقته واتباعه في أصول الدين وفروعه.

وتبين بعض الروايات التاريخية أن التحريف لأقوال الإمام أبي حنيفة قد بدأ في حياته[1]، ثم استمر وازداد بعد وفاته، وكثر الدس عليه، ونسبة آراء وأقوال غير ثابتة عنه، بل إن الأمر لم يعد مقتصراً على قول أو قولين، وإنما امتد ليشمل نسبة كتب كاملة منتحلة ومفتراة على هذا الإمام الجليل، وهي مخالفة تمام المخالفة لأسلوبه ومنهجه ومعتقده وفقهه.

ولعل من أكبر الإشكالات المنهجية ـ ولا سيما في تلك المرحلة التاريخية المبكرة؛ أي: أواخر القرن الأول الهجري وأوائل القرن الثاني ـ هو عدم انتشار التأليف، وانشغال كثير من الأئمة بالتعليم والإفتاء والتدريس للطلاب، مما أدى في أحيان كثيرة إلى عدم التفرقة بين ما يمكن أن يكون الإمام قد ألفه استقلالاً وبصورة كاملة، فجاء معبراً عن حقيقة آرائه ومعتقداته، وبين ما استخلصه التلامذة والأتباع من كلام الإمام، أو من خلال الأسئلة الموجهة إليه ثم صاغوا فهمهم هذا، ونسبوه للإمام على أنه من تأليفه، وقد ثار خلاف كبير بين المتقدمين والمتأخرين حول صحة الكتب المنسوبة للإمام أبي حنيفة[2]، مثل: الفقه الأكبر برواية حماد بن أبي حنيفة، والفقه الأكبر برواية أبي مطيع البلخي، ويسمى بالفقه الأبسط، والعالم والمتعلم برواية أبي مقاتل السمرقندي، ورسالة الإمام أبي حنيفة إلى عثمان البتي برواية أبي يوسف، والوصية برواية أبي يوسف.

فهناك من يطعن في صحتها جميعاً، وهناك من يصحح بعضها ويطعن في

---

(١) انظر: د. محمد بن عبد الرحمٰن الخميس: أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة ص١٤١.

(٢) انظر: كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي لبروكلمان ٣/ ٢٣٧، ومحمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره ص١٨٦، والألباني: مختصر العلو ص١٣٦، ود. محمد بن عبد الرحمٰن الخميس: أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة ص١١٥.

بعضها الآخر، لكن لا شك أننا إذا طبقنا قواعد النقد الخارجي والداخلي لبعض هذه الرسائل، وأخص بالذكر هنا رسالة «العالم والمتعلم» برواية أبي مقاتل السمرقندي فسوف نجد أن رواتها غير ثقات، بل طعن في عدالتهم وضبطهم، كما أن مضمونها يختلف مع ما هو ثابت ومقرر من آراء الإمام ومعتقداته، إضافة لتناولها مسائل وقضايا خلافية لم تثر إلا في مرحلة لاحقة وبعد عصر أبي حنيفة بفترة طويلة.

وثمة كتاب آخر نسب لأبي حنيفة، ولا يتردد منصف في الجزم بانتحاله، وعدم ثبوته عنه مطلقاً وهو كتاب «الحيل»، والذي كان مدعاة لهجوم الكثيرين على أبي حنيفة رحمه الله، ظناً منهم أن الكتاب من تأليفه، حتى نقل عن بعضهم أنه قال: «من نظر في كتاب «الحيل» لأبي حنيفة أحل ما حرم الله، وحرم ما أحل الله»[١]، وقال أيضاً: «الذي وضع كتاب «الحيل» أشر من الشيطان... أو أبلس من إبليس»[٢].

لكن الحق أنه لا يوجد دليل معتبر على نسبة هذا الكتاب للإمام[٣]، وحتى الآن لم يعثر عليه «حتى يدرس، ونعرف منه مقدار مدى الحيل، أهي توسعة من ضيق بعض القيود المذهبية وتخريج الأحكام في الدائرة الشرعية، بحيث يكون الدين يسراً لا عسر فيه، أم هي خروج على الدين، وفتح الباب للهروب من الأحكام وإسقاطها... وإن عدم وجود هذا الكتاب، وما حكينا عن أبي حنيفة من أنه لم يدون كتاباً في الفقه، وأن تلاميذه كانوا يدونون بإشرافه أحياناً، يجعلنا نرجح أنه لم يؤلف كتاباً بهذا الاسم»[٤].

ومما يقوي هذا الحكم أن محمد بن الحسن الشيباني صرح ببراءة أبي حنيفة وأصحابه من هذا الكتاب، فقال: «هذا الكتاب ليس من كتبنا إنما ألقي

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٥/ ٥٥٥.
(٢) المصدر السابق ١٥/ ٥٥٦.
(٣) انظر تفصيل ذلك عند: محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره ص٤٧٠، وعمرو عبد المنعم سليم: الإمام أبو حنيفة ونسبته إلى القول بخلق القرآن، وكتاب الحيل المنسوب إليه ص٤٧.
(٤) محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره ص٤٧٠.

فيها»[1]، كذلك برأ الجوزجاني محمد بن الحسن من هذا الكتاب، وبيَّن أنه من دس بعض الوراقين فقال: «كذبوا على محمد، ليس له كتاب «الحيل»، وإنما كتاب «الحيل» لوراق»[2]. وبيَّن شيخ الإسلام ابن تيمية براءة الأئمة جميعاً من مسلك الاحتيال هذا برمته، فقال: «الواجب على من شرح الله صدره للإسلام إذا بلغته مقالة ضعيفة عن بعض الأئمة أن لا يحكيها لمن يتقلد بها، بل يسكت عن ذكرها إلى أن يتيقن صحتها، وإلا توقف في قبولها، فما أكثر ما يحكى عن الأئمة ما لا حقيقة له، وكثير من المسائل يخرجها بعض الأتباع على قاعدة متبوعة، مع أن ذلك الإمام لو رأى أنها تقضي إلى ذلك لما التزمها، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب، ومن علم فقه الأئمة وورعهم علم أنهم لو رأوا هذه الحيل، وما أفضت إليه من التلاعب بالدين، لقطعوا بتحريم ما لم يقطعوا به أولاً»[3].

وفي ضوء هذا الغبش الذي ثار حول مصنفات أبي حنيفة وما شابها من دس وانتحال لن يكون مستغرباً أن تنسب إليه أقوال لا تصح عنه، وهو بريء منها تمام البراءة، ومن ذلك الادعاء بأنه رَحِمَهُ اللهُ كان يقول بخلق القرآن، بل غلا بعض الناس فزعموا أنه أول من ابتدع القول بخلق القرآن.

وعمدة هذا الاتهام روايات مذكورة في عدد من كتب التراجم، والاعتقاد المسندة، وفي مقدمتها «السُّنَّة» لعبد الله ابن الإمام أحمد، و«تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي، و«المجروحين» لابن حبان وغيرها، ومن هذه الروايات مثلاً ما روي عن أبي يوسف القاضي أنه قال: «أول من قال القرآن مخلوق أبو حنيفة»[4]. وقال سلمة بن عمرو الْقَاضِي على المنبر: «لا رحم الله أبا حنيفة، فإنه أول من زعم أن القرآن مخلوق»[5]. وعن سفيان الثوري،

---

(١) انظر: عمرو عبد المنعم سليم: الإمام أبو حنيفة ونسبته إلى القول بخلق القرآن، وكتاب الحيل المنسوب إليه ص٥٧.

(٢) عبد القادر القرشي: الجواهر المضية في طبقات الحنفية ٢/٢٠٨.

(٣) إقامة الدليل على إبطال التحليل ص١٨٠.

(٤) عبد الله ابن الإمام أحمد: كتاب السُّنَّة ١/١٨٣، والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٥/٥١٨.

(٥) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٥/٥١٨.

قال: قال لي حماد بن أبي سليمان: أبلغ عني أبا حنيفة المشرك أني بريء منه حتى يرجع عن قوله في القرآن»[1].

لكن هذه الروايات لا تثبت سنداً وفق قواعد علم الحديث المعتبرة، وفي رجالها من هو متكلم في عدالته أو ضبطه، وكما يقول الشيخ الألباني «في التاريخ - أي: «تاريخ بغداد» - روايات أخرى عدة أن أبا حنيفة كان يقول القرآن مخلوق، إلا أنني دققت النظر في بعضها، فوجدته لا يخلو من قادح، ولعل سائرها كذلك»[2].

وثمة دلائل عديدة على بطلان نسبة هذا القول لأبي حنيفة رَحِمَهُ اللهُ، وأنه لم يثبت عنه أصلاً، أو أنه رجع عن القول به رجوعاً صريحاً، على فرض أنه كان يقول به في فترة متقدمة من حياته قبل أن يتبين له وجه الحق في المسألة، ويأتي في مقدمة تلك الدلائل تصريح أبي حنيفة الواضح بأن القرآن غير مخلوق، حيث قال في «الفقه الأكبر»[3]: «وصفاته - تعالى - فِي الْأَزَل غير محدثة وَلَا مخلوقة، وَمن قَالَ إِنَّهَا مخلوقة أو محدثة، أو وقف أو شكَّ فيهمَا فَهُوَ كَافِر بِالله تَعَالَى، والقرآن كَلَام الله تَعَالَى فِي الْمَصَاحِف مَكْتُوب، وَفِي الْقُلُوب مَحْفُوظ، وعَلى الألسن مقروء، وعَلى النَّبِي عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام منزل ولفظنا بِالْقُرْآنِ مَخْلُوق، وكتابتنا لَهُ مخلوقة، وقراءتنا لَهُ مخلوقة، وَالْقُرْآن غير مَخْلُوق»[4]. وقال أيضاً في كتابه «الوصية»: «ونقر بأن القرآن كلام الله غير مخلوق. . . فمن قال بأن كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر بالله العظيم»[5].

---

(١) المصدر السابق ١٥/ ٥٢٢.

(٢) مختصر العلو للذهبي ص١٥٦، وانظر: عمرو عبد المنعم: الإمام أبو حنيفة ونسبته إلى القول بخلق القرآن، وكتاب الحيل المنسوب إليه ص١٦، والأصول التي بنى عليها الغلاة مذهبهم في التبديع ص٨٦.

(٣) وقد سقنا هذه النصوص من باب تعاضد الأدلة فحسب؛ لأن بعض هذه الكتب كالفقه الأكبر والوصية مشكوك في صحة نسبتها لأبي حنيفة، ويبقى أنه على فرض عدم صحتها ففي النقول الآخر ما يكفي فضلاً عن أن الأصل هو براءة الذمة والمطالب بالدليل هو من نسب هذا القول لأبي حنيفة وليس من نفاه عنه.

(٤) أبو حنيفة: الفقه الأكبر ص٢٠، وانظر: ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية ١/ ١٨٦، ١٨٧.

(٥) وصية الإمام أبي حنيفة ضمن العقيدة وعلم الكلام من أعمال الكوثري ص٦٣٦.

وإضافة لهذه النصوص من كتب أبي حنيفة فثمة روايات منقولة عنه، ومنها قوله: «من قَالَ: القُرْآن مخلوق فَهُوَ مبتدع، فلا يقولن أحد بقوله، ولا يصلين أحد خلفه»[١]. وعن ابن المبارك أنه قدم على عَلَى أَبِي حنيفة، فَقَالَ لَهُ أَبُو حنيفة: ما هَذَا الَّذِي دب فيكم؟ قَالَ لَهُ: رجل يُقَال لَهُ: جهم، قَالَ: وما يَقُولُ؟ قَالَ: يَقُولُ: القُرْآن مخلوق، فَقَالَ أَبُو حنيفة: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْۚ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ۝٥﴾ [الكهف: ٥][٢].

ولا يقتصر الأمر على أقوال الإمام نفسه، سواء في كتبه أو مما روي عنه، بل هناك الكثير من الشهادات المهمة عن أئمة كبار تدل على براءته من تلك التهمة، ومن ذلك قول تلميذه أبي يوسف: «ناظرت أبا حنيفة ستة أشهر، فاتفق رأينا على أن من قال القرآن مخلوق فهو كافر»[٣]، وسئل أبو يوسف أيضاً: «أكان أبو حنيفة يقول القرآن مخلوق؟ قال: معاذ الله ولا أنا أقوله»[٤]. وقال أبو سُلَيْمَان الجَوْزَجَانيّ، وَمُعَلَّى بن منصور الرَّازِيّ: ما تكلم أَبُو حنيفة ولا أَبُو يُوسُف، ولا زُفَر، ولا مُحَمَّد، ولا أحد من أصحابهم في القُرْآن، وإنما تكلم في القُرْآن بِشْر المريسي، وابن أَبِي دؤاد، فهؤلاء شانوا أصحاب أَبِي حنيفة[٥]، وممن برأ أبا حنيفة أيضاً الإمام أحمد بن حنبل حيث قال: «لم يصح عندنا أن أبا حنيفة كان يقول القرآن مخلوق»، كذلك رد الحافظ ابن حجر على إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة الذي كان يقول بخلق القرآن، وزعم نسبة ذلك لأبيه وجده، وقد وصفه بأنه «من دعاة المأمون في المحنة بخلق القرآن، وكان يقول في دار المأمون: هو ديني ودين أبي وجدي، وكذب عليهما»[٦].

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٥/٥١٧.

(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٥/٥١٧.

(٣) البيهقي الأسماء والصفات ١/٦١١، ومختصر العلو للذهبي ص١٥٥.

(٤) البيهقي الأسماء والصفات ١/٦١١.

(٥) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٥/٥١٨.

(٦) ابن حجر: لسان الميزان ١/٣٩٩.

وخلاصة ما نخرج به من استعراضنا للمسألة السابقة هو أننا لم نجد نصّاً واحداً ثابتاً عن أبي حنيفة نفسه في أحد كتبه المعتبرة، أو منقولاً عنه بطريق صحيح يصرح فيه بتبني القول بخلق القرآن، وغاية ما وقفنا عليه روايات ضعيفة السند، أو كلام الخصوم والأقران، وهو ما لا يمكن قبوله بحال في قضية خطيرة كتلك التي نحن بصددها، لا سيما أنه قد قابل تلك الروايات روايات أخرى عن أئمة ثقات يبرئون أبا حنيفة من هذه المقالة، ومنها رواية الإمام أحمد الآنفة الذكر، ولا شك أن شهادته في هذا الباب لها قيمة كبيرة، نظراً لأنه أكثر الأئمة عناية وتصدياً للانحرافات العقدية المتعلقة بصفة كلام الله عموماً.

وهذه الروايات النافية عضدها كلام الإمام نفسه في كتابه «الفقه الأكبر»، كما أن الطحاوي في عقيدته المعروفة قد نصَّ على أن القرآن كلام الله وأنه غير مخلوق[1]، وهو في أول عقيدته قد نصَّ على أنها موافقة «لمذهب فقهاء الملة أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، وأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رضوان الله عليهم أجمعين، وما يَعْتَقِدُونَ مِنْ أُصُولِ الدِّينِ وَيَدِينُونَ بِهِ رَبَّ العالمين»[2].

النموذج الثاني

اتهام الإمام الشافعي بالتشيع

والإمام الشافعي كما هو معلوم من أئمة أهل السُّنَّة الكبار، وقد أجمعت الأمة على فضله وعلمه، وجلالته وإمامته، وصحة معتقده وجميل سيرته، لكن كما هي سُنَّة الله في ابتلاء أهل الدين والعلم، فقد تعرض هذا الإمام لمحنة عظيمة كاد أن يقتل بسببها، حيث اتهم لدى هارون الرشيد من قبل نفر من الوشاة أنه شيعي علوي يسعى للخلافة، لكن الله أظهر براءته من تلك التهمة، ونجاه من كيد الكائدين.

---

(١) انظر: الطحاوي: العقيدة الطحاوية ص٤٠، وشرح ابن أبي العز الحنفي ١/ ١٧٢.

(٢) انظر: الطحاوي: العقيدة الطحاوية ص٣١.

وقد جاءت نسبة الإمام الشافعي إلى التشيع من قبل نفر من الشيعة، كما تردد هذا الاتهام لدى قلة من المحدثين والفقهاء من أهل السُّنَّة، فأما الشيعة فلعل ابن النديم من أقدمهم ذكراً لتلك التهمة، حيث قال في كتابه «الفهرست»: «كان الشافعي شديداً في التشيع وذكر له رجل يوماً مسألة فأجاب فيها، فقال له: خالفت علي بن أبي طالب ﷺ؟ فقال له: ثبت لي هذا عن علي بن أبي طالب حتى أضع خدي على التراب، وأقول قد أخطأت وأرجع عن قولي إلى قوله، وحضر ذات يوم مجلساً فيه بعض الطالبيين فقال: لا أتكلم في مجلس بحضرة أحدهم، هم أحق بالكلام ولهم الرياسة والفضل»[1].

أما المحدثون الذين اتهموا الشافعي بالتشيع فمنهم: ابن معين[2]، وأحمد بن عبد الله العجلي الذي قال عن الشافعي «هو ثقة، صاحب رأي ليس عنده حديث، وكان يتشيع»[3]، وإضافة لهؤلاء النفر من المحدثين فإن جماعة من فقهاء المالكية قد رموا الشافعي بالتشيع[4]؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟، وكما يقول الذهبي فقد «تكلم فِيهِ بالتشيع بعض أعدائه من كبار الْمَالِكِيَّة، لموافقته الشِّيعَة فِي مسَائِل فروعيه أَصَابُوا فِيهَا، وَلم يبدعوا بهَا كالجهر بالبسملة، والقنوت فِي الصُّبْح، والتختم فِي الْيَمين»[5].

وإذا تأملنا ملياً هذا الاتهام الذي وجه للشافعي، فسوف ندرك بوضوح عدم صحته ألبتة وأنه مبني بأكمله على أقوال مرسلة، أو اتهامات الخصوم والمخالفين من المذهب، أو كلام الأقران وقد تقدم معنا أن كلام الأقران في بعضهم لا يقبل، وأنه يطوى ولا يروى، وتفصيل ذلك كما يلي[6]:

---

(١) ابن النديم: الفهرست ص٢٥٩.

(٢) الذهبي: الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم ص٢٩.

(٣) المصدر السابق ص٢٩.

(٤) المصدر السابق ص ص٣١.

(٥) المصدر السابق ص ص٣٢.

(٦) انظر: محمد أبو زهرة: الشافعي ص٢٣، ود. مصطفى حلمي: نظام الخلافة ص٢٨٤، ود. عبد الرازق بن عبد المجيد: موقف الأئمة الأربعة وأعلام مذاهبهم من الرافضة ٢/ ٥٥.

أ ـ حاول الشيعة نسبة هذا الإمام الجليل إليهم، كي يروجوا لمذهبهم، ويبينوا للكافة أنه ليس مذهباً مبتدعاً أو محدثاً، وإنما هو مذهب الأكابر والأئمة، حتى من بين أهل السُّنَّة أنفسهم ولا يخفى ما هذا المسلك من مراوغة ومجافاة للموضوعية، فالشافعي لم يصرح قط بأنه شيعي بل آراؤه في الاعتقاد والأصول والفقه على النقيض من آراء الشيعة تماماً، ويكفي أن نشير إلى موقفه من الصحابة والإمامة، حيث يقدم الخلفاء الثلاثة على علي ﷺ، ويصف خلافتهم جميعاً بالراشدة[1]، وكما يقول الذهبي: «فالشافعي رحمه الله أبعد شَيْء من التَّشَيُّع، كَيفَ وَهُوَ الْقَائِل فِيمَا ثَبت عَنهُ: الْخُلَفَاء الراشدون خَمْسَة: أبو بكر وَعمر وَعُثْمَان وَعلي وَعمر بن عبد الْعَزِيز، أفشيعي يَقُول هَذَا قطّ؟»[2].

ب ـ وإضافة لمخالفة آراء الشافعي لآراء الشيعة، فإن له نصوصاً شديدة وواضحة الدلالة في ذمهم والإنكار عليهم، ومن ذلك قوله: «لم أر أحداً من أهل الأهواء أشهد بالزور من الرافضة»[3]. وقال: «إذا حضر الرافضي الوقعة وغنموا لم يعط من الفيء شيئاً؛ لأن الله ذكر آية الفيء ثم قال فيها: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُو مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ۝﴾ [الحشر: ١٠] فمن لم يقل بهذا لم يستحق»[4]. وقال يونس بن عبد الأعلى: «سمعت الشافعي إذا ذكر الرافضة عابهم أشد العيب، فيقول: شر عصابة»[5].

ج ـ وأما حب الشافعي لأهل البيت، فذلك مما لا يعاب أحد به مطلقاً، فحب أهل البيت ـ دون إفراط أو تفريط ـ دين وإيمان، وامتثال لنصوص الشرع، وثابت من ثوابت أهل السُّنَّة، ومن ثم فلا غضاضة مطلقاً مما

---

(١) انظر: ابن أبي حاتم: آداب الشافعي ومناقبه ص١٤٥.
(٢) الذهبي: الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم ص٣٢.
(٣) ابن أبي حاتم: آداب الشافعي ومناقبه ص١٤٤.
(٤) ابن عساكر: تاريخ دمشق ٥١/٣١٧
(٥) البيهقي: مناقب الشافعي ١/٤٦٨.

نسب للشافعي من شعر يقول فيه[1]:

يا راكباً قف بالمحصب من منى واهتف بقاعد خيفنا والناهض
سحراً إذا فاض الحجيج إلى منى فيضاً كملتطم الفرات الفائض
إن كان رفضاً حب آل محمد فليشهد الثقلان أني رافضي

د ـ وأما اتهام كل من ابن معين، والعجلي، وبعض فقهاء المالكية للشافعي، فواضح أن مرد ذلك إلى الاختلاف المذهبي[2]، وضيق البعض مما حازه الشافعي من علو في الذكر، وانتشار واسع للصيت، وجلال في المنزلة، وعلو الشأن، حتى كاد يغطي على كل ما سبقه من المذاهب الفقهية الأخرى. وقد ألمح الذهبي إلى أن كلام ابن معين في الشافعي من قبيل التعصب المذهبي، حيث قال: «وَكَلَامه ـ يَعْنِي: ابْن مَعِين فِي الشَّافِعِي ـ لَيْسَ من هَذَا اللَّفْظ الَّذِي كَانَ عَن اجْتِهَاد، إِنَّمَا هَذَا من فلتات اللِّسَان بالهوى والعصبية، فَإِن ابْن معِين كَانَ من الْحَنَفِيَّة الغلاة فِي مذْهبه، وَإِن كَانَ مُحدثا»[3].

وللإمام أحمد مناقشة مهمة مع ابن معين في هذه التهمة، بيَّن له فيها عدم صحة كلامه وما بني عليه من ظنون لا دليل على ثبوتها، حيث قال أحمد لابن معين، بعد أن أخبر أنه ينسب الشافعي للتشيع «تقول هذا لإمام من أئمة المسلمين؟ فقال يحيى: إني نظرت في كتابه في قتال أهل البغي، فإذا قد احتج من أوله إلى آخره بعلي بن أبي طالب، فقال أحمد بن حنبل عجباً لك! فبمن كان يحتج الشافعي في قتال أهل البغي؟ وأول من ابتلي من هذه الأمة بقتال أهل البغي علي بن أبي طالب؟ وهو الذي سَنَّ قتالهم وأحكامهم، ليس عن النبي ﷺ، ولا عن الخلفاء غيره فيه سُنَّة، فبمن كان يستنُّ؟ فخجل يحيى من ذلك»[4].

---

(١) ابن عساكر: تاريخ دمشق ٥١/٣١٧.

(٢) ونشير هنا أيضاً إلى ما جره تعصب محمد زاهد الكوثري الشديد للمذهب الحنفي من طعون في قرشية الشافعي وعلمه، ووثاقة روايته في رده على الخطيب البغدادي، وانظر مناقشة تفصيلية لكلامه عند: المعلمي اليماني: التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الباطيل ١/٦١٨.

(٣) الذهبي: الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم ص٣٠.

(٤) البيهقي: مناقب الشافعي ١/٤٥١.

والعصبية المذهبية ذاتها هي التي حدت ببعض فقهاء المالكية لاتهام الشافعي، حيث تألم بعضهم من مجيئه لمصر، وانتشار مذهبه على حساب مذهب مالك، وقد أشار الذهبي لذلك فقال: «وَلَا رَيْبَ أَنَّ الإِمَامَ لَمَّا سَكَنَ مِصْرَ، وَخَالَفَ أَقْرَانَهُ مِنَ المَالِكيَّةِ، وَوَهَّى بَعْضَ فُرُوْعِهِم بِدَلَائِلِ السُّنَّةِ، وَخَالَفَ شَيْخَهُ فِي مَسَائِلَ، تَأَلَّمُوا مِنْهُ، وَنَالُوا مِنْهُ، وَجَرَتْ بَيْنَهُم وَحْشَةٌ غَفَرَ اللهُ لِلْكُلِّ، وَقَدِ اعتَرَفَ الإِمَامُ سُحْنُوْنُ، وَقَالَ: لَمْ يَكُنْ فِي الشَّافِعِيِّ بِدْعَةٌ فَصَدَقَ وَاللهِ، فَرَحِمَ اللهُ الشَّافِعِيَّ، وَأَيْنَ مِثْلُ الشَّافِعِيِّ وَاللهِ فِي صِدْقِهِ وَشَرَفِهِ، وَنُبلِهِ وَسَعَةِ عِلْمِهِ، وَفَرْطِ ذَكَائِهِ وَنَصْرِهِ لِلْحَقِّ، وَكَثْرَةِ مَنَاقِبِهِ رَحِمَهُ اللهُ تعَالَى»[(١)].

ومن الملاحظ أن تعليلهم لاتهام الشافعي بالتشيع، وأنه بسبب تبنيه لآراء قال بها الشيعة، أمر من الغرابة بمكان، فالمجتهد يختار ما تبين له رجحانه، وتشهد الأدلة المعتبرة لصحته بغض النظر عمن قال به، طالما لم يخرق إجماع الأمة المتيقن، ولم يشذ بقول خالف به أهل الإسلام جميعاً، وهو أمر ينزه الشافعي وهو من هو جلالة وإمامة وعلماً أن يقع في مثله، وكما قال ابن تيمية: «الْجَهْرُ بِالْبَسْمَلَةِ هُوَ مَذْهَبُ الرَّافِضَةِ، وَبَعْضُ النَّاسِ تَكَلَّمَ فِي الشَّافِعِيِّ بِسَبَبِه، وَبِسَبَبِ الْقُنُوتِ، وَنَسَبَه إِلَى قَوْلِ الرَّافِضَةِ وَالْقَدَرِيَّةِ؛ لِأَنَّ الْمَعْرُوفَ فِي الْعِرَاقِ أَنَّ الْجَهْرَ كَانَ مِنْ شِعَارِ رَافِضَةِ، وَأَنَّ الْقُنُوتَ فِي الْفَجْرِ كَانَ مِنْ شِعَارِ الْقَدَرِيَّةِ الرَّافِضَةِ، حَتَّى إِنَّ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ وَغَيْرَهُ مِنَ الْأَئِمَّةِ يَذْكُرُونَ فِي عَقَائِدِهِمْ تَرْكَ الْجَهْرِ بِالْبَسْمَلَةِ؛ لِأَنَّهُ كَانَ عِنْدَهُمْ مِنْ شِعَارِ الرَّافِضَةِ، كَمَا يَذْكُرُونَ الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ؛ لِأَنَّ تَرْكَهُ كَانَ مِنْ شِعَارِ الرَّافِضَةِ، وَمَعَ هَذَا فَالشَّافِعِيُّ لَمَّا رَأَى أَنَّ هَذَا هُوَ السُّنَّةُ كَانَ ذَلِكَ مَذْهَبَهُ، وَإِنْ وَافَقَ قَوْلَ الرَّافِضَةِ»[(٢)].

وخلاصة ما نخرج به من الاستعراض السابق أنه لا يوجد دليل صحيح

---

(١) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٩٤، ٩٥.

(٢) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة النبوية ٤/ ١٥٠، ١٥١.

ثابت على اتهام الشافعي بالتشيع، وكل ما قيل في هذا الصدد أقوال مرسلة، ونفثات صدر لخصوم بينهم وبينه عداوة مذهبية، ومن ثم حق للذهبي بأن يصف كلام متهمي الشافعي بالتشيع بأنه: «قله ورع وتسرع إلى الكلام فِي الإمام، فالشافعي رَحِمَهُ اللهُ أبعد شيء من التشيع»[1]، ومن زعم «أنَّ الشافعي يتشيع فهو مفتر لا يدري ما يقول»[2].

النموذج الثالث

اتهام مقاتل بن سليمان بالتجسيم

وقد تضاربت الآراء تضارباً شديداً في الحكم على مقاتل بن سليمان (المتوفى ١٥٠هـ) جرحاً وتعديلاً، وتوثيقاً وتضعيفاً، كما اختلفت مواقف المؤرخين والعلماء في بيان مذهبه العقدي وهل كان مفسراً سُنِّيّاً، أم مرجئاً، أم زيديّاً، أم مجسماً تبنى آراء في غاية الشذوذ والانحراف، لا سيما فيما يتعلق بباب صفات الله سبحانه.

فهناك من مدح مقاتلاً، وأثنى عليه وعلى علمه، ولا سيما بالتفسير، ومن هؤلاء عبد الله بن المبارك الذي قال: «مَا أَحْسَنَ تَفْسِيْرَهُ لَوْ كَانَ ثِقَةً»[3]، وقال الشافعي: «الناس كلهم عيال على ثلاثة: على مقاتل في التفسير، وعلى زهير بن أبي سلمى في الشعر، وعلى أبي حنيفة في الكلام»[4]، وقال أيضاً: «من أراد التفسير فعليه بمقاتل بن سليمان»[5]. وسئل مقاتل بن حيان: أنت أعلم أو مقاتل بن سليمان؟ قال: ما وجدت علم مقاتل بن سليمان في علم الناس إلا كالبحر الأخضر في سائر البحور[6]، ومن مؤرخي الفرق الذين أثنوا

---

(١) الذهبي: الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم ص٣٢.

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٥٨.

(٣) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٧/ ٢٠١، وابن حجر: تهذيب التهذيب ١٠/ ٢٧٩.

(٤) المزي: تهذيب الكمال ٢٨/ ٤٣٦، وابن حجر: تهذيب التهذيب ١٠/ ٢٧٩.

(٥) المزي: تهذيب الكمال ٢٨/ ٤٣٦.

(٦) ابن عساكر: تاريخ دمشق ٦٠/ ١١٤.

على مقاتل، ونقلوا عنه كلامه في التفسير، مرتضين إياه دون أدنى إشارة للطعن في شخصه أو علمه: الملطي في كتابه «التنبيه والرد»[(١)].

لكن مع إقرار بعض أهل العلم بتميز مقاتل في التفسير، فإن ضعفه في باب النقل والرواية قد أفقد الثقة في تفسيره، بحيث لم يعد صالحاً للتعويل عليه، ويشهد لهذا عبارة ابن المبارك الآنفة الذكر، وقال نعيم بن حماد: «رأيت عند سفيان بن عيينة كتاباً لمقاتل بن سليمان، فقلت: يا أبا محمد تروي لمقاتل في التفسير؟ قال: لا، ولكن أستدل به وأستعين»[(٢)]. وكذلك قال ابن تيمية: «ونقل مُقَاتِل وَحْدَهُ مِمَّا لَا يُعْتَمَدُ عَلَيْهِ بِاتِّفَاقِ أَهْلِ الْحَدِيثِ كنقل الْكَلْبِيِّ، وَلِهَذَا كَانَ الْمُصَنِّفُونَ فِي التَّفْسِيرِ مِنْ أَهْلِ النَّقْلِ لَا يَذْكُرُونَ عَنْ وَاحِدٍ مِنْهُمَا شَيْئاً»[(٣)].

وهناك من العلماء من ضعف مقاتلاً في جانب الرواية والحديث، وطعن في عدالته وضبطه، بل وصل الأمر إلى اتهامه صراحة بالكذب ووضع الحديث، وممن وصفه بذلك البخاري الذي قال: مُقَاتِلٌ لَا شَيْءَ أَلْبَتَّةَ[(٤)]، وقال وَكِيْعٌ: كَانَ كَذَّاباً[(٥)]، وقال الذهبي: «أَجْمَعُوا عَلَى تَرْكِهِ»[(٦)]، وقال ابن حجر: «كذبوه وهجروه، ورمى بالتجسيم»[(٧)].

ويندرج في هذا السياق أيضاً بعض الأقوال المروية عن مقاتل، والتي تدل على تعالمه وتسرعه، وعدم تثبته، بحيث كان يجازف في القول، ويخوض فيما يحسن وما لا يحسن ومن ذلك أنه قال مرة وهو بمكة: سلونى عما دون العرش فقال له رجل: آدم حيث حج من حلق رأسه؟ قال: فقال: ليس هذا

(١) الملطي: التنبيه والرد ص٥٥.
(٢) ابن حجر: تهذيب التهذيب ١٠/ ٢٧٩.
(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٦/ ٥٤٠، وانظر أيضاً: ٦/ ٣٨٩.
(٤) البخاري: التاريخ الكبير ٨/ ١٤، والذهبي: سير أعلام النبلاء ٧/ ٢٠٢.
(٥) الذهبي: ميزان الاعتدال ٤/ ١٧٣.
(٦) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٧/ ٢٠٢..
(٧) ابن حجر: تقريب التهذيب ص٥٤٥.

من عملكم ولكن الله أراد أن يبتليني بما أعجبتني نفسي[1]. وحكى البخاري، عن سفيان بن عيينة، قال: سمعت مقاتلاً يقول: إن لم يخرج الدجال الأكبر سنة خمسين ومئة فاعلموا أني كذاب[2].

ويبدو أن كتب مقاتل بما انطوت عليه من خرافات وأساطير وروايات مكذوبة صارت هي المصدر الذي يعول عليه نفر من جهلة الرواة، وعوام المنتسبين للحديث، ممن أشار ابن حزم إلى أن أكثر اعتمادهم على ما «جَاءَ من طَرِيق مقَاتل بن سُلَيْمَان، وَالضَّحَّاك بن مُزَاحم وَتَفْسِير الْكَلْبِيّ.. الَّتِي إِنَّمَا هِيَ خرافات مَوْضُوعَات، وأكذوبات مفتعلات، وَلَدهَا الزَّنَادِقَة تدليساً على الْإِسْلَام وَأَهله، فأطلقت هَذِه الطَّائِفَة كل اخْتِلَاط لَا يَصح»[3].

ومثلما اختلف في عدالة مقاتل، فقد اختلف أيضاً في مذهبه العقدي، فهناك من جزم بأنه زيدي، مثل ابن النديم في الفهرست، حيث قال: «مقاتل بن سليمان: من الزيدية»[4]. وهناك عدد من مؤرخي الفرق نسب لمقاتل أقوالاً في قضايا الإيمان وحقيقته وحكم مرتكب الكبيرة تظهر أنه كان يرى رأي المرجئة، وممن عده منهم أبو الحسن الأشعري في «المقالات»[5]، والشهرستاني في «الملل والنحل»[6]، وبعض الدارسين المعاصرين[7].

ومن الآراء الخطيرة التي نسبت لمقاتل في باب الإيمان والوعد والوعيد، أنه نفى الوعيد بالكلية في حق أهل التوحيد، بحيث لا يدخل أحد منهم النار مطلقاً، لكن هناك من تشكك في مدى صحة ذلك عن مقاتل مثل الشهرستاني الذي ذكر هذا الكلام بصيغة التمريض[8] وابن تيمية الذي تشكك

---

(١) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٧/ ٢٠٢.
(٢) البخاري: التاريخ الأوسط ٢/ ٢٣٧.
(٣) ابن حزم: الفصل ٢/ ٧٦.
(٤) ابن النديم: الفهرست ص٢٢٢.
(٥) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ١٢٨.
(٦) الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٤٣.
(٧) انظر: د. النشار: نشأة الفكر ١/ ٢٩٠.
(٨) الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٤٣.

في صحة هذا المنقول عن مقاتل، ورأى أن الأشبه أنه كذب عليه[1].

وأما اتهام مقاتل بالتشبيه والتجسيم ـ وهو محل اهتمامنا في المقام الأول ـ فمن أقدم من وصفه بذلك معاصره الإمام أبو حنيفة، والذي قال عن مقاتل وجهم بن صفوان: «كلاهما مفرط، أفرط جهم في نفي التشبيه، حتى قال: إنه ليس بشيء، وأفرط مقاتل حتى جعل الله مثل خلقه»[2]. وقال أيضاً: «أتانا من المشرق رأيان خبيثان: جهم معطل، ومقاتل مشبه»[3]. وعلى إثر أبي حنيفة سار تلميذه الأبرز أبو يوسف القاضي، والذي نقل عنه أنه قال: «بخراسان صنفان ما على الأرض أبغض إلي منهما: المقاتلية، والجهمية»[4].

كذلك يتردد اتهام مقاتل بالتجسيم في كثير من كتب الفرق، وقد جعل الأشعري مقاتلاً وأصحابه ضمن فرق المشبهة، ونسب إليهم القول بأن الله تعالى: «جسم، وأن له جمة، وأنه على صورة الإنسان، لحم، ودم، وشعر، وعظم، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين، مصمت، وهو مع هذا لا يشبه غيره، ولا يشبهه غيره»[5]

وقد تكرر اتهام مقاتل بالتشبيه لدى الكثيرين مثل: ابن حبان[6]، والجويني[7]، وابن حزم[8]، والشهرستاني[9]، والمقدسي[10]، والآمدي[11]،

---

(١) ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية ١/١٤٤، ومنهاج السُّنَّة النبوية ٥/٢٨٦).

(٢) ابن عساكر: تاريخ دمشق ٦٠/١٢٢، والذهبي: تاريخ الإسلام ٩/٦٤١، وابن حجر: تهذيب التهذيب ١٠/٢٥١.

(٣) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٣/١٦٦، وابن عساكر: تاريخ دمشق ٦٠/١٢٢، وابن حجر: تهذيب التهذيب ١٠/٢٥١.

(٤) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٥/٢٠٧، والمزي: تهذيب الكمال ٢٨/٤٤٣.

(٥) الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/١٢٨.

(٦) انظر: ابن حبان: المجروحين ٣/١٤، والسمعاني: الأنساب ٢/٣٣٧، وانظر: د. صهيب السقار: التجسيم في الفكر الإسلامي ص٧٢.

(٧) انظر: الجويني: الشامل ص٢٨٨.

(٨) انظر: ابن حزم: الفصل ٤/١٥٥.

(٩) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل ١/١٨٧.

(١٠) انظر: المقدسي: البدء والتاريخ ١/٨٥.

(١١) انظر: د. حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٣٢٧.

وابن الوزير[1]، وابن حجر[2]، والتهانوي[3]، وغيرهم من المعاصرين[4]، وهناك من بين مصدر آرائه تلك الموغلة في التشبيه، وأنها ترجع لمصدر يهودي ونصراني، مثل ابن حبان الذي ذكر أن مقاتلاً كان يأخذ عن اليهود والنصارى علم القرآن الذي يوافق كتبهم، وكان مشبها يشبه الرب ﷻ بالمخلوقين، وكان يكذب مع ذلك في الحديث[5].

وفي مقابل هؤلاء جميعاً ـ ممن ذكرنا أسماءهم ـ هناك نفر من المتقدمين، وكذا بعض الدارسين المعاصرين ذهبوا إلى تبرئة مقاتل من تهمة التجسيم، ورأوا أن ذلك من افتراءات خصومه عليه، أو أن هناك مقاتلاً آخر غير مقاتل بن سليمان المفسر المعروف[6].

وبعد هذا الاختلاف الكبير والتضارب الواضح في الحكم على مقاتل، فيمكننا أن نجزم أولاً بأن الرجل كان ضعيفاً جدّاً في باب الرواية والإسناد، حتى اتهم بالكذب، وقد حكم عليه بذلك ثلة كبيرة من أئمة الحديث، ومنهم من لم يعرف بالمجازفة أو التسرع في الجرح، مثل البخاري الذي وصفه بأنه «لا شيء ألبتة»[7].

أما من ناحية آرائه العقدية، فلا شك أنه لم يكن سليم المعتقد، ولا صحيح المنهج تماماً، لا سيما في باب الصفات، وقد تتابعت أحكام المؤرخين والعلماء في رميه بالابتداع، ومنهم أئمة كبار كانوا معاصرين له، مثل أبي حنيفة والذي توفي (١٥٠هـ)؛ أي: في نفس العام الذي توفي فيه مقاتل.

---

(١) ابن الوزير: إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات ١/١٤٩.

(٢) انظر: ابن حجر: تقريب التهذيب ص٥٤٥.

(٣) انظر: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ١٤٧٣

(٤) انظر: أحمد أمين: فجر الإسلام ص٢٩٧، ود. النشار: نشأة الفكر ١/٣٣٤، وحافظ حكمي: معارج القبول ١/٢٧٣.

(٥) المزي: تهذيب الكمال ٢٨/٤٥٠، وابن حجر: تهذيب التهذيب ١٠/٢٨٤.

(٦) انظر: الملطي: التنبيه والرد ص٥٥، ود. جابر إدريس: مقالة التشبيه ١/٣٣٠، ومحمد بن ناصر السحيباني: منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل ص٤٠٤.

(٧) البخاري: التاريخ الكبير ٨/١٤.

ومما يدل على شيوع تلك التهمة وذيوعها، أن الأمر وصل للخليفة والذي سأل مقاتلاً وقال له: بلغني أنك تشبه، فقال: إنما أقول: «﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص:١ ـ ٤] فمن قال غير ذلك فقد كذب»[١].

لكن ما يعكر على هذا الاتهام هو أن كتابي مقاتل المتوافرين بين أيدينا، وهما التفسير والوجوه والنظائر[٢] ليس فيهما ما يثبت صراحة قوله بالتجسيم، ولا ما يدل دلالة قاطعة على غلوه وانحرافه في باب الصفات، وليس صحيحاً ما قاله الدكتور النشار متابعاً في ذلك للكوثري من أن التاريخ احتفظ لنا «بقطع من تفسيره تثبت تمام الإثبات تشبيهه وتجسيمه»[٣].

فهل حذف مقاتل نفسه تلك الآراء، حتى لا تصدم عقائد الناس، ولتروج تلك الكتب، أم هل تدخل الناسخون في مرحلة تالية، وحذفوا من تلك الكتب ما فيها من انحرافات، أم أن ذلك كله لم يكن موجوداً أصلاً، وكل ما أشيع عن مقاتل من افتراء خصومه من الجهمية والمعتزلة كي يشوهوا صورته.

والظاهر أنه يصعب الجزم بأمر قاطع في هذا الأمر، لكن لا ننسى أن للرجل كتباً أخرى لم تصل إلينا، كما أن تفسير مقاتل متضمن للكثير من الإسرائيليات والخرافات[٤]، كذلك لا بد أن نضع في الاعتبار إطباق كل هذه الشخصيات ـ وفيهم أئمة كبار معاصرون له ـ على نسبة التجسم إليه، وتبقى عبارة ابن تيمية ذات قدر كبير من التثبت والاحتياط في الحكم على الرجل حيث قال: «وَأَمَّا مُقَاتِلٌ فَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ حَالِهِ. وَالْأَشْعَرِيُّ يَنْقُلُ هَذِهِ

---

(١) ابن عساكر: تاريخ دمشق ٦٠/١٢١.

(٢) انظر: مقاتل بن سليمان: الوجوه والنظائر في القرآن العظيم، تحقيق د. حاتم الضامن، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

(٣) د. النشار: نشأة الفكر الفلسفي ١/٢٩٠، ٢٩١.

(٤) انظر: د. محمد حسين الذهبي: الإسرائيليات في التفسير والحديث ص١١٥، ورمزي نعناعة: الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير ص٢١٩.

الْمَقَالَاتِ مِنْ كُتُبِ الْمُعْتَزِلَةِ، وَفِيهِمُ انْحِرَافٌ عَلَى مُقَاتِلِ بْنِ سُلَيْمَانَ، فَلَعَلَّهُمْ زَادُوا فِي النَّقْلِ عَنْهُ، أَوْ نَقَلُوا عَنْهُ، أَوْ نَقَلُوا عَنْ غَيْرِ ثِقَةٍ، وَإِلَّا فَمَا أَظُنُّهُ يَصِلُ إِلَى هَذَا الْحَدِّ»(١).

النموذج الرابع

اتهام الإمام البخاري في مسألة اللفظ بالقرآن

والمقصود بمسألة اللفظ بالقرآن: هو البحث في لفظ القارئ للقرآن وقراءته له، وهل يقال عن ذلك كله: إنه مخلوق، أو غير مخلوق، أو يتوقف فلا يقال مخلوق أو غير مخلوق؟ أو يستفصل عن المراد باللفظ، فيثبت المعنى الصحيح وينفى ما دون ذلك؟(٢)، وقد أدى النزاع حول هذه المسألة إلى كثير من الإشكالات والاختلاف، وكثر فيها الخطأ، والدس على الأئمة، كما تعرض بعض الأعلام الكبار إلى فتن وأذى شديد من جرائها.

ويأتي في مقدمة هؤلاء الأعلام الكبار الإمام البخاري، فعلى الرغم من جلالة هذا الإمام وعظيم مكانته، وإطباق الأمة على مدحه والثناء عليه، فقد اتهم من قبل جماعة من المحدثين بأنه يقول: إن ألفاظنا بالقرآن مخلوقة، ومن ثم يكون قد وافق الجهمية، وممن اتهمه بذلك محمد بن يحيى الذهلي، وأبو زرعة، وأبو حاتم الرازيان، وقد بنوا على اتهامهم هذا هجر البخاري وترك الرواية عنه(٣).

ولعل من المهم أن نبدأ عرضنا لهذه القضية بالإشارة إلى أن هناك اتفاقاً تامّاً بين أهل السُّنَّة على أن القرآن كلام الله حقيقة، وأنه غير مخلوق، وقد تصدى الإمام أحمد بقوة وحسم للمعتزلة ممن قالوا بخلق القرآن، وراموا حمل

---

(١) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة النبوية ٢/ ٦١٨.

(٢) انظر: عبد الله بن يوسف الجديع: العقيدة السلفية في كلام رب البرية ص٢٠٥.

(٣) انظر: ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل ٧/ ١٩١، والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٢/ ٣٥٢، وابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٢/ ٣٦٥، والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٢/ ٤٦٢.

الأمة كلها على هذا الرأي المستحدث واستغلوا سلطة الدولة وقوتها لفرض رأيهم بالقوة، وترهيب المخالفين وتعذيبهم، وربما قتلهم ليوافقوهم في هذا المعتقد.

وقد انقشعت الفتنة، والتمايز في غاية الوضوح بين أهل السُّنَّة القائلين بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وبين المعتزلة القائلين بأنه مخلوق، لكن في مرحلة تالية بدأ النقاش يثار حول مسألة جديدة، ألا وهي: ألفاظنا بالقرآن، وهل هي مخلوقة أم غير مخلوقة، ولعل أول من عرف عنه القول بذلك وهو حسين الكرابيسي[1]، وقد أظهر قوله هذا في حياة الإمام أحمد، مما دعاه للرد عليه رداً شديداً، وبيان خطئه[2].

والإشكال في هذه المسألة هو ما يشوبها من إجمال واشتباه في معاني المصطلحات، فاللفظ يُرَادُ بِهِ أَمْرَانِ: أَحَدُهُمَا: الْمَلْفُوظُ نَفْسُهُ وَهُوَ غَيْرُ مَقْدُورٍ لِلْعَبْدِ وَلَا فِعْلٍ لَهُ، والثَّانِي: التَّلَفُّظُ بِهِ وَالْأَدَاءُ لَهُ وَفِعْلُ الْعَبْدِ، فَإِطْلَاقُ الْخَلْقِ عَلَى اللَّفْظِ قَدْ تُوهِمُ الْمَعْنَى الْأَوَّلَ وَهُوَ خَطَأٌ، وَإِطْلَاقُ نَفْيِ الْخَلْقِ عَلَيْهِ قَدْ يُوهِمُ الْمَعْنَى الثَّانِيَ وَهُوَ خَطَأٌ[3].

ونظراً لما في هذه المسألة من إطلاق وإجمال، فقد انقسمت تجاهها المواقف، فبعض الأئمة الكبار مثل أحمد وغيره آثروا التثبت والتوقف عن الإطلاق أو النفي، فلا يقال ألفاظنا بالقرآن مخلوقة أو غير مخلوقة، لما في كلا القولين من إجمال واشتباه، والمعتزلة وبعض المتكلمين اتخذوا من هذه المسألة ذريعة يستخفون وراءها لعرض قولهم بخلق القرآن دون تصريح، بل من خلال قولهم ألفاظنا بالقرآن مخلوقة، وقد قابلهم في الغلو نفر ممن لا يحسن فهم كلام الأئمة فقالوا بأن ألفاظنا بالقرآن غير مخلوقة، وامتد الأمر

(١) انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٢/ ٨٠.
(٢) انظر: عبد الله ابن الإمام أحمد: السُّنَّة ١/ ١٦٤.
(٣) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٨/ ١٢١، ١٢/ ٣٠٦، وابن القيم مختصر الصواعق ص٥١٣، ومقدمة تحقيق خلق أفعال العباد، للبخاري لفهد الفهيد ص٣٥٩، ويوسف الجديع: العقيدة السلفية في كلام رب البرية ص٢٠٩.

إلى وصفهم الألفاظ، وأوراق المصحف وغلافه بالقدم وعدم الحدثان.

أما الإمام البخاري رَحِمَهُ اللهُ، فقد هاله هذا الانحراف والغلو من كلا الفريقين «فمَيَّزَ وَفَصَلَ وَأَشْبَعَ الْكَلَامَ فِي ذَلِكَ، وَفَرَّقَ بَيْنَ مَا قَامَ بِالرَّبِّ، وَبَيْنَ مَا قَامَ بِالْعَبْدِ، وَأَوْقَعَ الْمَخْلُوقَ عَلَى تَلَفُّظِ الْعِبَادِ وَأَصْوَاتِهِمْ وَحَرَكَاتِهِمْ وَأَكْسَابِهِمْ، وَنَفَى اسْمَ الْخَلْقِ عَنِ الْمَلْفُوظِ، وَهُوَ الْقُرْآنُ الَّذِي سَمِعَهُ جِبْرَائِيلُ مِنَ اللهِ تَعَالَى، وَسَمِعَهُ مُحَمَّدٌ مِنْ جِبْرَائِيلَ، وَقَدْ شَفَى فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ فِي كِتَابِ «خَلْقِ أَفْعَالِ الْعِبَادِ» وَأَتَى فِيهَا مِنَ الْفُرْقَانِ وَالْبَيَانِ بِمَا يُزِيلُ الشُّبْهَةَ، وَيُوَضِّحُ الْحَقَّ، وَيُبَيِّنُ مَحَلَّهُ مِنَ الْإِمَامَةِ وَالدِّينِ، وَرَدَّ عَلَى الطَّائِفَتَيْنِ أَحْسَنَ الرَّدِّ»[(١)].

لكن لا شك أن شدة المحنة، وعظم البلاء الذي أصاب الإمام أحمد وأهل السُّنَّة في محنة خلق القرآن، قد جعل جماهير الأمة في ضيق شديد، وتبرم لا حدود له من القول بخلق القرآن أو كل قول يمكن أن يؤول إليه أو يكون غطاء له، ومن ذلك قول البعض بأن ألفاظنا بالقرآن مخلوقة، متهربين من التصريح بخلق القرآن.

وفي ظل هذا الجو المشحون بدأت ملابسات فتنة الإمام البخاري حوالي عام (٢٥٠هـ)، حيث قدم نيسابور بخراسان، فاستقبل استقبالاً عظيماً، وفرح به الناس فرحاً شديداً، وخرجت إليه البلدة عن بكرة أبيها، ومن بين من خرج إليه المحدث الكبير محمد بن يحيى الذهلي، ويبدو أن بعض الناس ببغداد بدأوا يثيرون الأقاويل حول مذهب البخاري في اللفظ بالقرآن، فلما ورد نيسابور نهى الذهلي أصحابه عن سؤال البخاري عن شيء من ذلك، حتى لا تثار فتنة ويشمت المبتدعة بأصحاب الحديث[(٢)].

لكن بعض من في قلوبهم حسد تجاه البخاري، وكراهية لما لاقاه من

---

(١) ابن القيم: مختصر الصواعق ص٥١٣.

(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٢/ ٣٥٢، والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٢/ ٤٥٨، والقاسمي: حياة البخاري ص٥٦، ٥٧، ومقدمة تحقيق خلق أفعال العباد، للبخاري لفهد الفهيد ١/ ٦٤.

تكريم ومنزلة، أبوا إلا إثارة الفتنة، وامتحان البخاري، حيث دسوا عليه من يسأله «فَلَمَّا كَانَ الْيَوْم الثَّانِي أو الثَّالِث من يَوْم قدومه، قَامَ إِلَيْهِ رجل فَسَأَلَهُ عَن اللَّفْظ بِالْقُرْآنِ، فَقَالَ: أفعالنا مخلوقة، وألفاظنا من أفعالنا، قَالَ: فَوَقع بَين النَّاس اخْتِلَاف، فَقَالَ بَعضهم: قَالَ: لَفْظِي بِالْقُرْآنِ مَخْلُوق، وَقَالَ بَعضهم: لم يقل، فَوَقع بَينهم فِي ذَلِك اخْتِلَاف، حَتَّى قَامَ بَعضهم إِلَى بعض، قَالَ: فَاجْتمع أهل الدَّار فأخرجوهم»[1].

وقد تشدد محمد بن يحيى الذهلي جدّاً في تعامله مع البخاري، ولج في الخصومة، حيث أمر بهجره، ونهى تلامذته عن الذهاب إليه، بل طرد من مجلسه من يحضر عند البخاري، فما كان يذهب إليه إلا اثنان: منهم الإمام مسلم، وأخيراً قال الذهلي: لا يساكنني الرجل في البلد فخرج البخاري ولم يشيعه إلا واحد، بعد أن كانت البلد كلها قد استقبلته عند قدومه، وكل ذلك من تأثير الذهلي، وسماع كلمته عند عوام الناس وخواصهم بنيسابور[2].

وللأسف الشديد فقد وصل اللدد في الخصومة من بعض مخالفي البخاري أن يتجاهلوا حقائق التاريخ المقطوع بها، ومن ثم نسبوا للإمام أحمد أنه ذم البخاري وأمر بعدم الصلاة عليه، مع أن ذلك غير صحيح بالمرة وهو «مِنْ أَبْيَنِ الْكَذِبِ عَلَى أَحْمَد وَالْبُخَارِيِّ، وَكَاذِبُهُ جَاهِلٌ بِحَالِهِمَا فَإِنَّ الْبُخَارِيَّ ﷺ تُوُفِّيَ سَنَةَ سِتٌّ وَخَمْسِينَ بَعْدَ مَوْتِ أَحْمَد بخمسة عَشَرَ سَنَةً فَإِنَّ أَحْمَد تُوُفِّي سَنَةَ إحْدَى وَأَرْبَعِينَ وَكَانَ أَحْمَد مُكْرِماً لِلْبُخَارِيِّ مُعَظِّماً. وَأَمَّا تَعْظِيمُ الْبُخَارِيِّ وَأَمْثَالِهِ لأَحْمَدَ فَهَذَا أَظْهَرُ مِنْ أَنْ يُذْكَرَ»[3].

وهكذا يظهر لنا من خلال الاستعراض السابق للمحنة التي مر بها الإمام البخاري أن كل ما اتهمه به خصومه لا صحة له مطلقاً، ولم يصرح به الإمام لا من قريب ولا من بعيد، بل إن الأقوال الثابتة عنه تنفي ذلك، وقد تكرر في

(١) ابن حجر: هدي الساري مقدمة فتح الباري ص٤٩٠.
(٢) انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٢/ ٣٥٤، الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٢/ ٤٦٠.
(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٢/ ٢٠٩.

أكثر من رواية أنه يقول: إن أفعال العباد ـ أي: حركاتهم، وأصواتهم، وأكسابهم، وكتابتهم ـ مخلوقة، فأما القرآن المتلو المبين المثبت في المصاحف، المسطور المكتوب، الموعى في القلوب، فهو كلام الله ليس بمخلوق[1]، كما أن كتاب «خلق أفعال العباد» يعبر بوضوح عن حقيقة معتقد البخاري في هذه المسألة، وتفرقته الحاسمة بين الكلام باعتباره وصف لله وهو غير مخلوق، وبين أفعال العباد من الأصوات أو الكتابة، ولا شك أنها مخلوقة.

وثمة نص مهم جداً عن البخاري، ينفي فيه بوضوح كل ما حكي عنه من أقوال غير صحيحة حيث قال: «من زعم أَنِّي قلت لَفْظِي بِالْقُرْآنِ مَخْلُوق فَهُوَ كَذَّاب فَإِنِّي لم أَقُله... من زعم من أهل نيسابور، وسمى غَيرهَا من الْبلدَانِ بلاداً كَثِيرَة، أنني قلت: لفظي بِالْقُرْآنِ مَخْلُوق فَهُوَ كَذَّاب فَإِنِّي لم أَقُله إِلَّا أَنِّي قلت: أفعَال الْعباد مخلوقة»[2].

كذلك تتابعت أقوال علماء أهل السُّنَّة في تبرئة البخاري مما اتهم به، وبيَّنوا حقيقة رأيه، وأنه كان أدق فهماً وأصح مذهباً من مخالفيه، الذين تعصبوا وتشددوا وأرادوا سد الطريق على القائلين بخلق القرآن، فجرهم ذلك إلى نوع من الغلو والمبالغة غير المحمودة بحال[3]، وممن نص على ذلك ابن تيمية[4]، وتلميذه ابن القيم الذي نبَّه إلى أن تفريق الْبُخَارِيِّ وَتَمييزه قد خفي عَلَى جَمَاعَةٍ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْحَدِيثِ، وَلَمْ يَفْهَمْ بَعْضُهُمْ مُرَادَهُ، وَسَاعَدَ ذَلِكَ نَوْعُ حَسَدٍ بَاطِنٍ لِلْبُخَارِيِّ، لما كَانَ اللهُ نَشَرَ لَهُ مِنَ الصِّيتِ وَالْمَحَبَّةِ فِي الْقُلُوبِ، فَوَافَقَ الْهَوَى الْبَاطِنُ الشُّبْهَةَ النَّاشِئَةَ مِنَ الْقَوْلِ الْمُجْمَلِ، وَتَمَسَّكُوا بِإِطْلَاقِ الْإِمَامِ أَحْمَدَ وَإِنْكَارِهِ عَلَى مَنْ قَالَ لَفْظِي بِالْقُرْآنِ مَخْلُوقٌ، فَتَرَكَّبَ مِنْ

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٢/ ٣٤٠.

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٢/ ٤٥٧، ٤٥٨، وابن حجر: هدي الساري ص٤٩١.

(٣) انظر: مقدمة تحقيق خلق أفعال العباد، للبخاري لفهد الفهيد ١/ ٧٢.

(٤) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٢/ ٣٦٥.

مَجْمُوعِ هَذِهِ الْأُمُورِ فِتْنَةٌ وَقَعَتْ بَيْنَ أَهْلِ الْحَدِيثِ[1].

وخلاصة الأمر: هو أن من يطالع ما جرى في تلك المحنة يدرك بوضوح أن ظروف العصر وما حدث في فتنة خلق القرآن، وحالة الترقب والاحتشاد لدى العلماء والعوام، والحذر الشديد من أي عودة لآراء المعتزلة الصريحة أو المبطنة في مسألة القرآن، كل ذلك كان من عوامل امتحان البخاري وإساءة فهم كلامه، وتحميله ما لا يحتمل، ويضاف لذلك بالطبع عامل الحسد الخفي[2]، وضيق بعض الأقران مما ناله هذا الإمام العظيم من مكانة جليلة هو حقيق بها وأهل لها، ومن ثم حاولوا ترصد أقواله وآرائه، والبحث عن أي مأخذ عليه، ودس بعض المتربصين به كي يسألوه أسئلة تعنت وامتحان، وليس أسئلة تبصر واسترشاد، ومن هنا وقعت الفتنة.

النموذج الخامس

جابر بن زيد، وهل كان إباضيًّاً؟

وكما هي عادة أصحاب الفرق والمذاهب المختلفة في ترويج مذاهبهم، فقد بحث الإباضية عن شخصية معروفة بالعلم والفضل، ومتفق على صلاحها وإمامتها بين جميع طوائف الأمة لينسبوا إليها مذهبهم، وليثبتوا أنهم ليسوا من الخوارج، وإنما يتصل مذهبهم بسبب وثيق إلى سلف الأمة الأوائل، وعلمائها الربانيين، وقد وقع الاختيار على التابعي الجليل أبي الشعثاء جابر بن زيد المتوفى عام (٩٣هـ) وهو أحد كبار تلامذة ابن عباس، وربما يبرر هذا الاختيار أن جابراً من أهل عُمان موطن الإباضية الأشهر، وقد تتلمذ له الكثير من أئمة المذهب البارزين، ولا سيما عبد الله بن إباض.

وقد تتابعت عبارات الثناء على جابر ومدحه ديناً، وعبادة، وزهداً،

(١) انظر: ابن القيم: مختصر الصواعق المرسلة ص٥١٠، ٥١١.

(٢) انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٢/ ٤٥٣.

وعلماً، وفقهاً من قبل كثير من علماء أهل السُّنَّة، ومن ذلك[1] قول ابن عباس: لَوْ أَنَّ أَهْلَ البَصْرَةِ نَزَلُوا عِنْدَ قَوْلِ جَابِرِ بنِ زَيْدٍ، لأَوْسَعَهُم عِلْماً عَمَّا فِي كِتَابِ اللهِ، وقال أيضا: تَسْأَلُوْنِي وَفِيْكُم جَابِرُ بنُ زَيْدٍ، وَعَنْ عَمْرِو بنِ دِيْنَارٍ، قَالَ: مَا رَأَيْتُ أَحَداً أَعْلَمَ مِنْ أَبِي الشَّعْثَاءِ، وَقَالَ قَتَادَةُ يَوْمَ مَوْتِ أَبِي الشَّعْثَاءِ: اليَوْمَ دُفِنَ عِلْمُ أَهْلِ البَصْرَةِ، أَوْ قَالَ: عَالِمُ العِرَاقِ.

وثمة اتفاق بين مؤرخي المذهب الإباضي والمنتسبين إليه على عد جابر بن زيد ضمن علماء مذهبهم الكبار، بل يرى أكثرهم أن جابراً هو المؤسس الحقيقي للمذهب، ومن ثم يؤثرون أن يطلقوا على منهجهم أو مدرستهم الفكرية: المدرسة الجابرية[2]، أما ما اشتهر عند المؤرخين من نسبة الإباضية إلى عبد الله بن إباض، الذي عاش في زمن عبد الملك بن مروان فهي نسبة عارضة، وكانت من قبيل إخفاء المؤسس الحقيقي للمذهب ستراً لأمره، وخوفاً عليه من البطش، ويؤيد ذلك أن ابن إباض كان يصدر في جميع مواقفه وآرائه عن جابر بن زيد[3]، ولعل سبب نسبة المذهب لابن إباض بعض المواقف الكلامية والسياسية التي اشتهر بها ابن إباض وتميز بها، فنسبت الإباضية إليه من قبل الأمويين، وإن كانت الإباضية في تاريخهم المبكر لم يستعملوا هذه التسمية، وإنما كانوا يستعملون عبارة جماعة المسلمين أو أهل الدعوة، وأول ما ظهر استعمالهم لكلمة الإباضية في أواخر القرن الثالث الهجري، ثم تقبلوها تسليماً بالأمر الواقع[4].

ووفقاً لهذا التصور يرى الإباضية أن جابر بن زيد هو «الإمام الروحي،

---

(١) انظر تلك الأقوال عند: ابن سعد: الطبقات الكبرى ١٧٩/٧، والبخاري: التاريخ الكبير: ٢٠٤/٢، وابن حبان: الثقات ١٠١/٤، والذهبي: سير أعلام النبلاء ٤٨١/٤، ود. عبد الله شحاته: الإمام جابر بن زيد ومواقفه الفقهية ص١٠.

(٢) انظر: خميس بن راشد العدوي: دراسة في المنهج العقدي عند الإباضية ص٥، وإسماعيل الأغبري: المدخل إلى الفقه الإباضي ص٣٠.

(٣) انظر: بكير بن سعيد أعوشت: دراسات إسلامية في الأصول الإباضية ص١٦، ١٨، وإسماعيل الأغبري: المدخل إلى الفقه الإباضي ص٣٠.

(٤) انظر: د. عوض خليفات: الأصول التاريخية للفرقة الإباضية ص٩ ١٢.

وفقيه الإباضية ومفتيهم، وكان بالفعل هو الشخص الذي بلور الفكر الإباضي، بحيث أصبح متميزاً عن غيره من المذاهب، بينما كان ابن إباض المسؤول عن الدعوة والدعاة في شتى الأقطار»[1].

لكن الإشكال الأساسي الذي يواجه هذا الادعاء الإباضي هو عدم وجود كتب أو مصنفات صحيحة النسبة لجابر بن زيد، تشهد لصحة ادعائهم أنه كان إباضياً، بل قد نص عدد من أهل العلم على أنه لم يكن إباضياً، وإنما انتحلوه ترويجاً لمذهبهم وكما يقول ابن حبان: «وكانت الإباضية تنتحله، وَكَانَ هُوَ يتبرأ من ذَلِك»[2]، وذكر الأشعري أن «الخوارج تدعي من السلف أبا الشعثاء جابر بن زيد، وعكرمة»[3] وجماعة آخرين.

ومن حسن الحظ أن بعض العلماء المتقدمين، وقريبي العهد بجابر بن زيد، مثل الإمام أحمد وابن سعد صاحب كتاب الطبقات الكبرى، والإمام البخاري، وابن أبي حاتم وغيرهم قد نقلوا عدداً من الروايات التي تبين بجلاء أن جابراً لم يكن معتنقاً لفكر الإباضية، وأنه أعلن تبرؤه الصريح مما نسب إليه في هذا الصدد.

ومن تلك الروايات[4] عَنْ مَعْمَرٍ قَالَ: ذَكَرْتُ لِعَمْرِو بْنِ دِينَارٍ أَبَا الشَّعْثَاءِ وَمَا تَنْتَحِلُهُ الْإِبَاضِيَّةُ، فَقَالَ: مَا سَمِعْتُ مِنْهُ فِي هَذَا شَيْئاً قط، وعَنْ عَزْرَةَ قَالَ: قُلْتُ لِجَابِرِ بْنِ زَيْدٍ: إِنَّ الإِبَاضِيَّةَ يَزْعُمُونَ أَنَّكَ مِنْهُمْ. قَالَ: أَبْرَأُ إِلَى اللهِ مِنْهُمْ، قَالَ سَعِيدٌ فِي حَدِيثِهِ: قُلْتُ لَهُ ذَلِكَ وَهُوَ يَمُوتُ، وعنْ هِشَامٍ عَنْ مُحَمَّدٍ قَالَ: كَانَ بَرِيئاً مِمَّا يَقُولُونَ؛ يَعْنِي: جَابِرَ بْنَ زَيْدٍ، قَالَ عَارِمٌ: وَكَانَتِ الإِبَاضِيَّةُ يَنْتَحِلُونَه، وعن عَزْرَةَ الْكُوفِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى جَابِرِ بْنِ

---

(١) المصدر السابق ص٩.

(٢) ابن حبان: الثقات ٤/١٠١.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/١٠٦

(٤) العلل ومعرفة الرجال، لأحمد رواية المروذي ١/١٥٣، والبخاري: التاريخ الكبير ٢/٢٠٤، وابن سعد: الطبقات الكبرى ٧/١٣٤،١٣٥، وابن أبي حاتم: الجرح والتعديل ٢/٤٩٥.

زَيْدٍ فَقُلْتُ: إِنَّ هَؤُلاءِ يَنْتَحِلُونَكَ. فَقَالَ: أَبْرَأُ إِلَى اللهِ مِنْ ذَلِكَ، ودخل الْحَسَنُ البصري على جابر وهو في مرض موته فقال له: إِنَّ الإِبَاضِيَّةَ تَتَوَلاكَ، فَقَالَ: أَبْرَأُ إِلَى اللهِ مِنْهُمْ. قَالَ: فَمَا تَقُولُ فِي أهل النَّهَرِ؟ فَقَالَ: أَبْرَأُ إِلَى اللهِ مِنْهُمْ.

وقد طعن الإباضية في الروايات المتقدمة[1]، وزعموا أنها من وضع بعض رواة السُّنَّة الذين هالهم أن يكون إمام جليل مثل جابر بن زيد منسوباً لهذه البدعة، التي ربما طعنت في عدالته وقبول روايته، ومن ثم كان الحل الأسهل هو القول بأنه بريء تماماً من تلك البدعة، وأنها ليست سوى انتحال من الإباضية.

لكن الطعن في تلك الروايات لا يسلم للإباضية، فهي كما رأينا كثيرة ومتعددة، وقد رواها علماء ثقات ومحدثون كبار؛ كأحمد والبخاري وابن سعد وابن أبي حاتم وغيرهم، وإذا تبين لنا صحتها، فيبقى أنها تدل على أمرين مهمين:

الأول: أن اتهام جابر بن زيد باعتناق آراء الإباضية قد ذاع وانتشر، ولقي رواجاً كبيراً في حياته، مما دفع الكثيرين ـ ومنهم أئمة معروفون كالحسن البصري ـ لسؤاله عن ذلك حتى في مرض موته.

الثاني: أن تبرؤ جابر من هذا الفكر بهذا الأسلوب الواضح، وفي تلك اللحظات الحاسمة وهي سكرات الموت، يثبت عدم صحة ما ادعي عليه به، لا سيما أن التعلل بأنه قال ذلك تقية أو لأنه كان خائفاً من بطش الولاة وظلمهم، وهو ما فتئ الإباضية يجعلونه سبباً لتخفي زيد باعتقاده لا يصلح في موقف كهذا، حيث يفارق العبد دنياه ويقبل على آخرته، ولا يبالي بشيء مما كان يخافه حال الحياة من رغبة أو رهبة.

---

(١) انظر: علي بن محمد بن عامر الحجري: الإباضية ومنهجية البحث عند المؤرخين وأصحاب المقالات ضمن موقع www.ibadhiyah.net

النموذج السادس

اتهام ابن جرير الطبري بالتشيع

ويُعد ابن جرير الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ من بين الأئمة الكبار الذين اتهموا بالتشيع، رغم أنه لم يقم على مثل هذا الاتهام دليل صحيح، أو برهان معتبر من كتب الرجل الكثيرة والمتنوعة، أو نقل ثابت من تلامذته الثقات، وأصحابه الملازمين له، والعارفين بحقيقة مذهبه وآرائه، بل إن نصوص الطبري في مؤلفاته الصحيحة، والمقطوع بنسبتها إليه تنفي تماماً تلك التهمة، وتبين أنه كان من أبعد الناس عن التشيع، ومخالفاً لمذهبهم فيما لا يحصى من مسائل الأصول والفروع، وفي مقدمتها الموقف من قضية الإمامة، ومن الصحابة، وعلى رأسهم الشيخان أبو بكر وعمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا.

وقد اشتركت فئات عدة في نسبة التشيع إلى الطبري في القديم والحديث، منهم[1]: الظاهرية حيث نشب خلاف بين الطبري، وبين داود بن علي الظاهري وابنه محمد، وألف الطبري كتاباً للرد على داود اسمه «الرد على ذي الأسفار» فغضب محمد بن داود، وانتصر لأبيه بكتاب سماه «الانتصار من محمد بن جرير» رمى فيه ابن جرير بالرفض والعظائم، وكما يقول ابن كثير: «ونسبوه إلى الرفض، ومن الجهلة من رماه بالإلحاد، وحاشاه من ذلك كله، بل كان أحد أئمة الإسلام علماً وعملاً بِكِتَابِ اللهِ وسُنَّةِ رَسُولِهِ، وَإِنَّمَا تَقَلَّدُوا ذَلِكَ عن أبي بكر محمد بن داود الفقيه الظاهري، حيث كان يتكلم فيه ويرميه بالعظائم وبالرفض»[2].

كذلك كان لنفر من الحنابلة، ولا سيما عوامهم[3]، دور مهم في إشاعة

---

(١) انظر تفصيل ذلك عند: أحمد العوايشة: الإمام ابن جرير الطبري ودفاعه عن عقيدة السلف ص١٧٧، ود. محمد آمحزون: تحقيق مواقف الصحابة في الفتنة ١/١٨٢.

(٢) ابن كثير: البداية والنهاية ١١/١٦٧.

(٣) المصدر السابق ١١/١٦٧.

الاتهامات حول الطبري، نتيجة شيء من سوء الفهم بين الطرفين، وقد قال ابن خزيمة رحمه الله عن الطبري: «ظلمته الحنابلة»[1]، والذي تزعم هذا الأمر من الحنابلة هو أبو بكر بن أبي داود، والذي وقعت بينه وبين ابن جرير خصومة «وَكَانَتِ الحَنَابِلَةُ حزبَ أَبِي بَكْرِ بنِ أَبِي دَاوُدَ، فَكَثُرُوا وَشَغَّبُوا عَلَى ابْنِ جَرِيْرٍ، وَنَاله أَذَىً، وَلَزِمَ بيتَه، نَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الهوَى»[2].

وثمة فئات أخرى شاركت في اتهام الطبري، منهم نفر من الشيعة[3] وبعض المستشرقين[4]، وإن كان من الملاحظ اختلاف أقوال الأشخاص الذين رددوا تلك التهمة في حق الطبري في بيان نوعية التشيع الذي قال به ودرجته، بين من وصفه بالتشيع اليسير، والموالاة التي لا تضر وبين من أسرف في تلك التهمة، فوصفه بالرفض، بل ادعى أنه كان يضع الأحاديث للروافض[5].

أما عن الأسباب أو الدواعي التي دفعت هؤلاء المذكورين لاتهام الطبري بالتشيع، فترجع لعدد من الأمور[6]، منها: تصنيفه في فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وتصحيحه لحديث غدير خم، واشتباه اسمه باسم أحد الروافض وهو محمد بن جرير بن رستم الطبري، وإكثاره من الرواية عن لوط بن يحيى المكنى بأبي مخنف، حيث روى عنه خمسمائة وسبعاً وثمانين رواية، وهو إخباري تالف لا يوثق به، وقد رمي بالرفض والكذب.

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٢/٥٤٨، والذهبي: تاريخ الإسلام ٢٣/٢٨٢، وابن كثير: البداية والنهاية ١١/١٦٦، وابن الأثير: الكامل ٦/٦٧٩.

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٤/٢٧٧.

(٣) انظر: محمد باقر الخوانساري: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ٧/٢٨١.

(٤) انظر: أحمد العوايشة: الإمام ابن جرير الطبري ودفاعه عن عقيدة السلف ص١٨٠، ومحمد آمحزون: تحقيق مواقف الصحابة في الفتنة ١ ١٨٧.

(٥) انظر في تفصيل تلك الأقوال: ابن كثير: البداية والنهاية ١١/١٦٧، وابن حجر: لسان الميزان ٥/١٠٠.

(٦) انظر: أحمد العوايشة: الإمام ابن جرير الطبري ودفاعه عن عقيدة السلف ص١٨١، ود. محمد آمحزون: تحقيق مواقف الصحابة في الفتنة ١/١٨٧، وانظر أيضاً: الخوانساري: روضات الجنات ٧/٢٨١.

وإذا دققنا النظر في الأسباب المتقدمة، فسوف نجد أنها إما أمور صحيحة لكنها لا تدل بحال على تبني الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ للتشيع، وإما أنها أمور كاذبة اختلقها الخصوم، وشنعوا بها على إمام جليل مثل الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ، حسداً وبغياً، وتصفية لحسابات عديدة، سببها الاختلاف في المذهب أو الخصومة في الرأي، وقد كان ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ «ممّن لَا تأخذه في الله لَوْمَةُ لائم، مَعَ عظيم ما يلْحقه من الأذى والشّناعات من جاهلٍ وحاسدٍ وملحِد»[1]، وتفصيل ذلك كما يلي[2]:

فأما تصنيفه في فضائل علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فذاك مما لا يعيبه بحال، وفضل علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أمر لا يجحده من شم رائحة العلم، وهو من الثوابت المتفق عليها بين أهل السُّنَّة وكتبهم حافلة بأحاديث عديدة في فضله، ثم إن الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ ألّف في فضائل علي ردّاً على بعض النواصب ممن يبغضونه، كما أنه ألف أيضاً في فضائل الشيخين أبي بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

وأما تصحيحه لغدير خم، والذي كان سبباً لرميه بالتشيع ـ كما ذكر ابن حجر[3] ـ فليس في ذلك ما يدل على تشيعه بحال، وقد صحح الحديث بخلاف الطبري عدد من أهل العلم قديماً[4] وحديثاً[5].

لكن يلاحظ أن كلام هؤلاء العلماء منصب على أصل الحديث، وهو قوله ﷺ عن علي: «**من كنت مولاه فعلي مولاه**»، وليس ما على ادعاه الشيعة من قصة طويلة لا تثبت في هذا الصدد، ويضاف لذلك أن الطبري، وإن صحح الحديث فهو لم يرتب عليه ما رتبه الشيعة من أن علياً أحق الناس

---

(١) الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٣/ ٢٨٢.

(٢) انظر في المناقشة التفصيلية لتلك الاتهامات: ابن حجر: لسان الميزان ٥/ ١٠٠، وأحمد العوايشة: الإمام ابن جرير الطبري ودفاعه عن عقيدة السلف ص١٨١، ومحمد آمحزون: تحقيق مواقف الصحابة في الفتنة ص١٨٧، ود. طه نجا: أصول الدين عند الإمام الطبري ص٣٧.

(٣) انظر: ابن حجر: لسان الميزان ٥/ ١٠٠.

(٤) انظر: الذهبي: تذكرة الحفاظ ٢/ ٢٠٣، وابن حجر: فتح الباري ٧/ ٧٤.

(٥) انظر: تصحيح الشيخ الألباني للحديث في السلسلة الصحيحة (١٧٥٠)، ومشكاة المصابيح (٦٠٩١)، وشعيب الأرنؤوط في التعليق على: سير أعلام النبلاء للذهبي ٢/ ٥٠١.

بالإمامة، وأن النبي ﷺ نص على ذلك صراحة، وأن خلافة الشيخين غير صحيحة.

وأما اشتباه اسمه باسم محمد بن جرير الطبري الشيعي، فلست أدري ما ذنب الطبري السُّنِّي في ذلك، وإنما التبعة على من تعمد هذا الخلط والتلبيس بين الاسمين من الشيعة، وللأسف الشديد فإن لهذا المسلك غير العلمي وغير الأخلاقي نظائر عديدة في مصنفات الشيعة بغرض الترويج لمذهبهم[1].

وأما رواية الطبري عن بعض الشيعة كأبي مخنف وغيره، فهي من قبيل ما اعتاده المؤرخون من جمع كل ما تقع أيديهم عليه، دون أن يعني ذلك اعتقاد ثبوته أو صحته، وقاعدتهم المعروفة في هذا الباب: أن من أسند لك فقد أحالك، وقد بيَّن الطبري في مقدمة تاريخه وجه إيراده لمثل تلك الروايات المستنكرة فقال: «فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين، مما يستنكره قارئه، أو يستشنعه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة، ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا، وإنا إنما أدَّينا ذلك على نحو ما أدي إلينا»[2].

ويبقى بعد هذا كله أن نشير إلى أننا إذا طبقنا ما قررناه من قواعد في طرق نسبة المذاهب لأصحابها، وضرورة توقف ذلك على النقل الصحيح الثابت من كتب الشخص، أو رواية الثقات العارفين به، فسوف نجد أن شيئاً من ذلك كله لم يثبت في حق الطبري من خلال كتبه المعروفة والمتداولة؛ كـ«التفسير» و«التاريخ» و«تهذيب الآثار»، ورسائله العقدية؛ كـ«صريح السُّنَّة» و«التبصير في معالم الدين».

وقد برّأ كثير من أهل العلم الطبري من تلك التهمة، وأرجعوها إلى حسد المخالفين، وشنئانهم له[3]، ويضاف لما سبق أننا نجد العديد من

---

(١) انظر: محمود شكري الآلوسي: مختصر التحفة الاثني عشرية ص٣٥، ود. ناصر القفاري: أصول مذهب الشيعة ٣/١١٩٦، ١١٩٧.

(٢) تاريخ الطبري ١/٨.

(٣) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٤/٢٧٧.

الشواهد التي تثبت ما يناقض تلك التهمة، وتدل على أن الرجل لم يكن شيعياً بأي حال من الأحوال، ومن تلك الشواهد:

أ ـ موقف الطبري من أبرز القضايا العقدية التي انفرد بها الشيعة، وتميزوا من خلالها عن سائر فرق الأمة ألا وهي قضية الإمامة[1]، ولا شك أن الشخص لا يكون شيعيّاً إلا إذا اعتقد أن أحق الناس بالإمامة بعد رسول الله ﷺ هو علي رضي الله عنه، ثم أبناؤه من بعده، وأن الإمامة ليست قضية مصلحية اجتهادية، موكولة لاختيار الأمة، وإنما مرجعها إلى النص من الله ورسوله، والتعيين الشخصي للإمام.

والمتتبع لآراء الطبري في قضية الإمامة يجد أنه يختلف اختلافا تامّاً مع الشيعة في أمور عديدة[2]، فبينما يرى الشيعة أن الإمام أصل من أصول الدين وأركانه الأساسية، فإن الطبري يرى أنها وإن كانت من أمور الدين فليست من مسائل التوحيد أو الأصول[3]، وبينما يتبنى الشيعة القول بالنص والوصية، وأن الرسول ﷺ حدد بالعين والاسم من يخلفه من بعده، فإن الطبري يرى أن الإمامة قضية مصلحية، يجتهد المسلمون في اختيار الأصلح لها، ولم يعين ﷺ أشخاصاً بأعيانهم لتوليها[4]، وفي مخالفة صريحة لآراء الشيعة القائلين بأن عليّاً هو الأحق بالإمامة بعد رسول الله ﷺ يقرر الطبري أن أولى الناس بالإمامة بعد رسول الله ﷺ: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، رضوان الله عليهم أجمعين[5].

ب ـ وعلى غرار مسألة الإمامة يأتي الموقف من الصحابة، والذي يعتبر أيضاً سمة مميزة للتشيع، ويبدأ من الاتفاق على تفضيل علي بن أبي

---

(١) آل كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها ص٢٢١.

(٢) انظر: أحمد العوايشة: الإمام ابن جرير الطبري ودفاعه عن عقيدة السلف ص٦٤٨، ود. طه نجا: أصول الدين عند الإمام الطبري ص٤٨١.

(٣) انظر: الطبري: التبصير في معالم الدين ص١٥٤، ١٥٥.

(٤) انظر: الطبري: تهذيب الآثار (مسند عمر) ٢/ ٩٣٢، ٩٣٣.

(٥) الطبري: صريح السُّنَّة ص٣٣، ٣٤.

طالب ﷺ على سائر الصحابة ثم يتنوع التشيع بعد ذلك في مراتب متتابعة من الغلو، تصل إلى القول بتكفير الشيخين ﷺ وسائر الصحابة، سوى ثلة قليلة لا تتجاوز أصابع اليدين، وربما اليد الواحدة.

أما موقف الطبري رحمه الله من الصحابة، فهو موافق تماماً لأهل السُّنَّة والجماعة، ومناقض أشد المناقضة لموقف الشيعة، ففي قضية المفاضلة بين الصحابة ينص صراحة على أن «أَفْضَل أَصْحَابِهِ ﷺ: الصِّدِّيقُ أَبُو بَكْرٍ ﷺ، ثُمَّ الْفَارُوقُ عمر، ثُمَّ ذُو النُّورَيْنِ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ، ثُمَّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ، وَإِمَامُ الْمُتَّقِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِين»[1]. وفي موقف شديد الصراحة والحسم نقل عن الطبري أنه تناقش مع ابن صالح الأعلم، وجرى ذكر علي ﷺ فقال ابن جرير: «من قَالَ إنّ أبا بَكْر وعمر ليسا بإماميْ هديً، إيش هُوَ؟ قَالَ ابن صالح: مبتدع! فقال ابن جرير: مبتدع مبتدع، هذا يقتل»[2].

ج - وبينما يعلي الشيعة من حجية أقوال الأئمة، ويوجبون اتباعها، ويعتقدون أن الأئمة معصومون عصمة تامة، وعالمون بالشرع جملة وتفصيلاً، وهم وحدهم المحيطون بمعاني القرآن وتأويل آياته، فإن ابن جرير يرفض ذلك، وينكر بشدة على من زعم بأنه لا يدرك العلم «إلا من وصي لرسول الله ﷺ، أو من وصي وصي، وذلك إلى قيام الساعة»[3]، وقد وصف هذا القول وما يشبهه بأنه «ضلالٌ وخروجٌ من الملة»[4].

د - كذلك من المعروف أن زواج المتعة يُعد شعاراً مميزاً للشيعة، وقد أطبقوا على القول بمشروعيته، ولم يكتفوا بذلك، بل صاروا يعدونه من أعظم القربات، وأجل الأعمال التي يتقرب بها إلى الله تعالى[5]، أما الإمام الطبري

---

(١) الطبري: صريح السُّنَّة ص ص٣٢.
(٢) الذهبي: تاريخ الإسلام ٢٣/ ٢٨٣.
(٣) الطبري: التبصير في معالم الدين ١٦٥.
(٤) المصدر السابق ص١٦٥.
(٥) انظر: الصدوق: من لا يحضره الفقيه ٣/ ٤٦٣، والمجلسي: بحار الأنوار ١٠٠/ ٣٠٦.

فقد خالف الشيعة، وذهب إلى القول بعدم جواز هذا النوع من النكاح مؤكداً أن «المتعة على غير النكاح الصحيح حرام»[1] نظراً «لقيام الحجة بتحريم الله متعة النساء على غير وجه النكاح الصحيح، أو الملك الصحيح على لسان رسوله ﷺ»[2].

وآخر ما نختم به الكلام عن تفنيد تلك التهمة في حق الطبري أن نشير إلى أن هذا الإمام رَحِمَهُ اللهُ عانى كثيراً ممن كذبوا عليه، ونسبوا إليه ما هو منه براء، ومن ثم نجده في كتابه صريح السُّنَّة يشير إلى أن امتحان الأنبياء والعلماء المصلحين سُنَّة من سنن الله في خلقه[3]، كما أنه بعد عرض عقيدته في سائر قضايا أصول الدين ختمها بنص مهم يحذر فيه من الافتراء عليه، فقال: «الذي ندين الله به في الأشياء التي ذكرناها ما بيَّناه لكم على وصفنا، فمن روى عنا خلاف ذلك، أو أضاف إلينا سواه، أو نحلنا في ذلك قولاً غيره، فهو كاذب مفتر متخرص معتد، يبوء بسخط الله، وعليه غضب الله ولعنته في الدارين»[4].

النموذج السابع

اتهام هشام بن الحكم بالتجسيم

ويعتبر هشام بن الحكم من أبرز المنظِّرين لمذهب الشيعة، ومن أوائل من فتق الكلام في الإمامة، وقد صحب إمامين من أئمة الشيعة، وهما جعفر الصادق، وموسى الكاظم، كما صنف كتباً عدة، منها: «الإمامة»، و«القدر»، و«الرد على المعتزلة في طلحة والزبير»، و«الرد على الزنادقة»، و«الرد على من قال بإمامة المفضول»[5]، لكن مع كثرة هذه الكتب فإنها جميعاً في عداد

---

(١) تفسير الطبري ٨/ ١٧٩.

(٢) المصدر السابق ٨/ ١٧٨.

(٣) الطبري: صريح السُّنَّة ص٢٠، تحقيق بدر بن يوسف المعتوق

(٤) المصدر السابق ص٤٠.

(٥) انظر ترجمته عند: الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٥٤٣، وابن حجر: لسان الميزان ٦/ ١٩٤، =

المفقود، مما يحول بيننا وبين إمكان الرجوع إليها للتأكد من صحة ما نسب إليه من القول بالتجسيم الفج، وهل قال بذلك فعلاً؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون من تشنيعات الخصوم، واتهاماتهم غير المستندة إلى برهان صحيح؟

والمعتمد الأساسي في نسبة القول بالتجسيم إلى هشام بن الحكم هو حكاية هذا القول من قبل عدد كبير من المؤرخين الثقات للفرق، ومنهم: أبو الحسن الأشعري[1]، والملطي[2]، وعبد القاهر البغدادي[3]، والإسفراييني[4]، والبزدوي[5]، والمقدسي[6]، والشهرستاني[7]، والسكسكي[8]، وابن حزم[9]، وابن جماعة[10]، وابن تيمية[11]، وتبعهم على ذلك العديد من الدارسين المعاصرين.

ومن حسن الحظ أن حكاية هذه المقالة المستنكرة عن هشام بن الحكم لم يكن حكراً على مؤرخي الفرق من اتجاه عقدي واحد، بل رأيناهم ينتمون لمدارس مختلفة، فمنهم السلفي، والأشعري والماتريدي، كما وجدنا أحد أئمة المعتزلة الكبار وهو أبو الحسين الخياط يكرر نفس الأمر في مواضع كثيرة من كتابه المعروف «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد»[12]، وكذلك

= والزركلي: الأعلام ٨/٨٤، ٨٥، ود. النشار: نشأة الفكر ٢/١٦٩، ود. كامل الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع ١/١٥١، ود. عبد القادر صوفي: الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات ٢/١٧٣.

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ص٣٢.
(٢) انظر: الملطي: التنبيه والرد ص٢٤، ٢٥.
(٣) انظر: عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق ص٤٨.
(٤) انظر: الإسفراييني: التبصير في الدين ص٣٩، ٤٠، ١٢٠.
(٥) انظر: البزدوي: أصول الدين ص٣٣، ٢٥٨.
(٦) انظر: المقدسي: البدء والتاريخ ١/٣٩.
(٧) انظر: الشهرساني: الملل والنحل١/ ١٧٢
(٨) انظر: السكسكي: البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان ص٧٢.
(٩) انظر: ابن حزم: الفصل ٤/١٣٩.
(١٠) ابن جماعة: إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل ص٢٧.
(١١) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٣/١٨٦، ١٩٦، ومنهاج السُّنَّة النبوية ٢/٢٢٠.
(١٢) انظر: الخياط: الانتصار ص٦، ٤١.

حكى عنه القول بأن الله جسم: ابن أبي الحديد الشيعي في شرحه لنهج البلاغة[1].

وثمة عدد من الشخصيات التي نقلت مباشرة عن هشام أقواله المنحرفة تلك، ومنهم: الجاحظ والكعبي، كما أن أبا الهذيل العلاف شيخ المعتزلة المعروف ذكر أن هشاماً قال له: «إن ربه جسم، ذاهب جاء فيتحرك تارة، ويسكن أخرى، ويقعد مرة ويقوم أخرى، وأنه طويل عريض عميق؛ لأن ما لم يكن كذلك دخل في حد التلاشي، قال: فقلت له: فأيما أعظم إلٰهك أم هذا الجبل؟ وأومأت إلى أبي قبيس قال: فقال: هذا الجبل يوفي عليه أي هو أعظم منه[2]، ولم يقتصر الأمر لدى بعض أهل العلم على نسبة هشام إلى التجسيم، بل جعلوه أول من قال بالتشبيه الصراح، وأن الله تعالى جسم[3]، كما حكي عنه نفر من مؤرخي الفرق عدداً من الآراء الشاذة جدّاً، والمغرقة في التجسيم، ومن ذلك زعمه أن الله سبحانه جسم، وله نهاية وحد وأنه طويل عريض عميق، وأن طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، لا يوفى بعضه على بعض[4].

وقد حاول بعض المؤرخين أن يبين الأصل الذي استقى منه هشام أفكاره التجسيمية، فذهب بعضهم مثل الإسفراييني إلى أن هشام بن الحكم ومن قال بقوله في التجسيم إنما «أخذوا تشبيههم من اليهود»[5]، بينما ذهب

(١) انظر: ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٣/ ٢٢٣.

(٢) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٧٢، وابن حزم: الفصل ٤/ ١٣٩.

(٣) انظر: البزدوي: أصول الدين ص٣٣، والإسفراييني: التبصير في الدين ص٤١، وابن تيمية: مجموع الفتاوى ٣/ ١٨٦، ١٩٦ ومنهاج السُّنَّة النبوية ٢/ ٢٢٠، والذهبي: المنتقى من منهاج الاعتدال ص٨٣، ومرعي الحنبلي: أقاويل الثقات ص١٣٦، ود. النشار: نشأة الفكر ٢/ ١٧٣، ود. ناصر العقل: دراسات في الأهواء والفرق والبدع ص٢٥٨، ود. جابر إدريس: مقالة التشبيه ١/ ١٧٨، ٢/ ٩.

(٤) انظر في الكلام عن: آراء هشام بن الحكم: الأشعري: مقالات الإسلاميين ص٣٢، وعبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق ص٤٨، والشهرساني: الملل والنحل١/ ١٧٢، والسكسكي: البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان ص٥٧، وابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٣/ ٢٢٣ وابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية ١/ ٤٠٩، ود. التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته ص١٠٦، ود. فيصل عون: علم الكلام ومدارسه ص١٦٥، ود. جابر إدريس: مقالة التشبيه ١/ ٢٥٧.

(٥) الإسفراييني: التبصير في الدين ص٤١، وانظر: د. النشار: نشأة الفكر ٢/ ١٨٩.

الخياط إلى أن هشاماً متأثر بأبي شاكر الديصاني، وهو أحد المعروفين بالزندقة[1]، ومن الدارسين المعاصرين مال الدكتور النشار إلى وجود أثر رواقي واضح على بعض القائلين بالتجسيم من أمثال: مقاتل بن سليمان، وهشام بن الحكم، لا سيما أن المذهب الرواقي يقول بفكرة جسمية الله وجسمية الوجود[2].

والواقف على كل ما أسلفناه من نقول يدرك أن نسبة هشام بن الحكم إلى التجسيم تكاد تكون محل اتفاق بين جل مؤرخي الفرق القدامى والمحدثين[3]، ولا يعكر على هذا سوى محاولات مستميتة من الشيعة الاثني عشرية لتبرئة هشام من تلك الأقوال.

وقد حرص الشيعة على هذا الأمر تحسيناً لصورة مذهبهم، وإبراء لساحته من قول مستشنع كهذا، ثم إن القول بالتجسيم يتعارض مع ما استقر عليه المذهب الاثني عشري من نزعة نفي وتعطيل في باب الصفات، متأثرين في ذلك بالمعتزلة[4] بعد أن كان متقدمو المذهب يتبنون القول بالتجسيم، وقد حدد ابن تيمية بداية هذا التطور بأواخر المائة الثالثة من الهجرة، حيث «دَخَلَ مَنْ دَخَلَ مِنَ الشِّيعَةِ فِي أَقْوَالِ الْمُعْتَزِلَةِ كَابْنِ النُّوبَخْتِيِّ صَاحِبِ كِتَابِ الْآرَاءِ وَالدِّيَانَاتِ، وَأَمْثَالِهِ، وَجَاءَ بَعْدَ هَؤُلَاءِ الْمُفِيدُ بْنُ النُّعْمَانِ، وَأَتْبَاعُهُ، وَلِهَذَا تَجِدُ الْمُصَنِّفِينَ فِي الْمَقَالَاتِ ـ كَالْأَشْعَرِيِّ ـ لَا يَذْكُرُونَ عَنْ أَحَدٍ مِنَ الشِّيعَةِ أَنَّهُ وَافَقَ

---

(١) انظر: الخياط: الانتصار ص٤١، ود. السنهوتي: دراسات نقدية ص٢٩٥.

(٢) انظر: د. النشار: نشأة الفكر ١/ ٧٠، ١٧١، ١٧٣، ود. سهير مختار: التجسيم عند المسلمين ص١٣٩، ود. السنهوتي: دراسات نقدية في مذاهب الفرق الكلامية ص٢٨٤.

(٣) ونستثنى هنا الدكتور النشار في كتابه نشأة الفكر ٢/ ١٧٧، حيث أقر بقول هشام: إن الله جسم، ولكنه حمله على معنى يبعده عن القول بالتجسم، متهماً خصوم هشام بإساءة فهم كلامه والتعصب ضده، ولا شك أن في هذا الكلام نظراً ولعل أبلغ رد عليه هو الروايات الشيعية عن الأئمة أنفسهم، والتي تعلن تبرؤهم من أقوال هشام المنحرفة، وسوف نعرض لنماذج منها لاحقاً إن شاء الله.

(٤) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٣٥، ود. النشار: نشأة الفكر ١/ ١٦٩، ود. حسن الشافعي: المدخل لدراسة علم الكلام ص١٠٦ ـ ١٠٨، ود. عبد اللطيف حفظي: تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة ص٤٨٣ ـ ٤٨٦، ود. جابر إدريس: مقالة التشبيه ١/ ٢٦٤.

الْمُعْتَزِلَةَ فِي تَوْحِيدِهِمْ، وَعَدْلِهِمْ إِلَّا عَنْ بَعْضِ مُتَأَخِّرِيهِمْ»[1].

ولم تقتصر محاولات الشيعة في هذا الباب على تبرئة هشام بن الحكم وحده، فقد ألف بعضهم في تبرئة علماء قم من تلك المقالة[2]، لكن يبقى أن لهشام مكانة كبيرة في المذهب حيث يعتبر كما ذكرنا من قبل أول من فتق القول في الإمامة، وقد صحب إمامين من أئمة المذهب، وثمة شهادات عديدة في مدحه والثناء عليه، ولذا سلك الشيعة مسالك شتى في تبرئة هشام بن الحكم من تلك الأقوال المنسوبة إليه، ما بين الإنكار التام، أو التأويل لكلامه والاعتذار عنه أو الادعاء بأنه تراجع عنه[3]:

فأما مسلك الإنكار فيقوم على الطعن في صحة صدور تلك الأقوال عنه، والقول بأنها مكذوبة ومفتراة، وفي هذا المعنى يقول الخوئي: «وإني لأظن الروايات الدالة على أن هشاماً كان يقول بالجسمية كلها موضوعة، وقد نشأت هذه النسبة من الحسد»[4]. وتكرر نفس المعنى عند عبد الحسن الموسوي، صاحب المراجعات[5].

وأما مسلك التأويل فيقوم على أن تلك الأقوال التي نسبت لهشام بن الحكم وكذا هشام الجواليقي من قبيل الفهم الخاطئ لكلامهما، ولم يقولا بها صراحة، كما قال المجلسي: «لا ريب في جلالة قدر الهشامين، وبراءتهما عن هذين القولين. . . ولعل المخالفين نسبوا إليهما هذين القولين معاندة كما -

---

(١) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة النبوية ١/ ٧٢.

(٢) انظر: رسالة الشريف العاملي: تنزيه القميين، منشورة بمجلة تراثنا العدد ٥٢ ص١٦٤.

(٣) انظر في الكلام تفصيلاً عن تلك المسالك: د. عبد الله نعمة: هشام بن الحكم رائد الحركة الكلامية في الإسلام وأستاذ القرن الثاني في الكلام والمناظرة، وبحث قولة «جسم لا كالأجسام» بين موقف هشام بن الحكم ومواقف سائر أهل الكلام لمحمد رضا الحسيني، مجلة تراثنا العدد الثاني، السنة الخامسة، ربيع الثاني ١٤١٠هـ، ود. كامل الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع ١/ ١٥١، ود. القفاري: أصول مذهب الشيعة ٢/ ٥٣١، وبحثنا: الاتجاهات الحشوية عرض ونقد ص٥٤، ود. جابر إدريس: مقالة التشبيه ٣/ ١٧.

(٤) الخوئي: معجم رجال الحديث ٢٠/ ٣٢١.

(٥) انظر: عبد الحسين الموسوي: المراجعات ص٣١٢.

نسبوا المذاهب الشنيعة إلى زرارة وغيره من أكابر المحدثين، أو لعدم فهم كلامهما»[1].

وثمة مسلك ثالث يقوم على الاعتراف بأن تلك المقالة صدرت فعلاً من هشام، لكن ذلك كان في مرحلة مبكرة من حياته، وقبل أن يعتنق التشيع، وممن فعل ذلك الشيخ المفيد، والمازندراني شارح الكافي[2]، ومن المعاصرين يرى صاحب المراجعات أنه لو فرض ثبوت ما يدل على التجسيم عن هشام، فإنما كان ذلك منه قبل استبصاره، واعتناقه التشيع[3].

لكن يعكر على جميع تلك المسالك روايات واردة في أصح كتب المذهب عن أئمته المعصومين، تدل بوضوح على نسبة تلك الأقوال لهشام وذيوعها، وعدم تراجعه عنها، حتى وصل الأمر لسؤال الأئمة عن صحتها، وموقفهم منها تأييداً أو رفضاً.

وقد وردت هذه النقول في الكافي للكليني، وغيره من كتب الاثني عشرية المعتمدة، مما يغلق باب التشكيك في أنها من وضع خصوم الشيعة، ولا سيما أهل السُّنَّة، ومن تلك الروايات أن بعض الشيعة جاء إلى أبي الحسن وقال له: «إني أقول بقول هشام»، فقال له: «ما لكم ولقول هشام؟ إنه ليس منا من زعم أن الله جسم، ونحن منه براء في الدنيا والآخرة»[4]، وقيل لجعفر الصادق: إن هشام بن الحكم يروي عنكم أن الله جسم صمدي نوري، معرفته ضرورة، يمن بها على من يشاء من خلقه، فقال: سبحان من لا يعلم أحد كيف هو إلا هو، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، لا يحد ولا يحس ولا يجس، ولا تدركه الأبصار، ولا الحواس»[5]، وقيل لأبي الحسن موسى بن جعفر: إن هشام بن الحكم زعم أن الله جسم، ليس كمثله شيء

---

(١) المجلسي: بحار الأنوار ٣/ ٢٨٨.

(٢) المازندراني: شرح أصول الكافي ٣/ ٢٣٢.

(٣) انظر: عبد الحسين الموسوي: المراجعات ص٤٢٠.

(٤) الصدوق: التوحيد ص١٠٤، والأمالي ص٣٥١، والمجلسي: بحار الأنوار ٣/ ٢٩١.

(٥) الكليني: الكافي ١/ ١٤٠.

فقال: «قاتله الله، أما علم أن الجسم محدود، والكلام غير المتكلم، معاذ الله، وأبرأ إلى الله من هذا القول، لا جسم ولا صورة ولا تحديد، وكل شيء سواه مخلوق»[1].

ويضاف لتلك الروايات اعتراف نفر من علماء المذهب القدامي والمعاصرين بذلك، فمن القدامى يقول ابن أبي الحديد: «والمتعصبون لهشام بن الحكم من الشيعة في وقتنا هذا يزعمون أنه لم يقل بالتجسيم المعنوي، وإنما قال إنه جسم لا كالأجسام، بالمعنى الذي ذكرناه عن يونس والسكاك وغيرهما، وإن كان الحسن بن موسى النوبختي - وهو من فضلاء الشيعة - قد روى عنه التجسيم المحض في كتاب، الآراء والديانات»[2]. ومن الدارسين المعاصرين يقول الدكتور كامل الشيبي: «وقد حاول الشيعة، قدماء ومحدثين، أن ينفوا عن هشام بن الحكم القول بالجسمية بكل ما أوتوا من قوة، غير أن الحجة أعيتهم، ومن هنا اعترف الشيخ المفيد بقوله بالجسمية وقرن الشيعة ذلك بحكايتهم رجوع هشام عنها، وكان ذلك غاية ما بذلوه من جهد»[3].

وأخيراً ففي ظني أن إطباق كل هؤلاء النفر من مؤرخي الفرق - رغم كونهم من عصور شتى ومذاهب مختلفة - على وسم هشام بالتشبيه، واعتراف الروايات الشيعية بذلك، مما يورث طمأنينة وثقة لدى الباحث المنصف بصحة تلك الاتهامات، وأن هشاماً قال ذلك بالفعل، لا سيما وأنه في غياب مؤلفات الرجل لا يبقى لدينا من سبيل للتأكد من صحة آرائه سوى النقل عنه ممن جاء بعده من المؤرخين.

أما نفي الاثني عشرية عن الرجل هذا الاتهام، فقد لاحظنا أولاً ما يشوبه من تضارب واختلاف، كما تبدو روح العصبية المذهبية واضحة في

---

(١) المصدر السابق ١/١٠٦.

(٢) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٣/٢٢٨.

(٣) د. كامل الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع ١/١٥٣، ١٥٤.

دفاعهم وردودهم، ثم يضاف لذلك كله ما أسلفناه من وجود روايات منقولة عن أئمتهم المعصومين تشهد لصحة هذا الكلام.

النموذج الثامن

اتهام ابن تيمية وابن القيم بالقول بفناء النار

ولا بد أن نشير في مفتتح تعرضنا لهذه المسألة إلى أن النصوص الشرعية من الكتاب والسُّنَّة متضافرة وواضحة الدلالة تماماً[1] في الحكم بالخلود الدائم، والتأبيد غير المنقطع لأهل النار من الكافرين، وأنه لا سبيل لهم مطلقاً للخروج منها، فعذابهم مقيم ودائم، وهو غير مصروف عنهم بل في زيادة مستمرة ومتوالية، ولا يخفف عنهم، ولا يرتاحون ولو يوماً واحداً، كما لا موت في النار، وكلما نضجت الجلود بدل أهلها جلوداً أخرى، ليذوقوا من العذاب أصنافاً وألواناً لا يعلمها إلا الله.

ومن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ أَنَّ لَهُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُۥ مَعَهُۥ لِيَفْتَدُواْ بِهِۦ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَا تُقُبِّلَ مِنْهُمْ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٣٦﴾ يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُواْ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنْهَا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ﴿٣٧﴾﴾ [المائدة: ٣٦، ٣٧]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَأْتِ رَبَّهُۥ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُۥ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ﴿٧٤﴾﴾ [طه: ٧٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَعَنَ ٱلْكَٰفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا ﴿٦٤﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۖ لَّا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿٦٥﴾﴾ [الأحزاب: ٦٤، ٦٥].

ومن نصوص السُّنَّة قوله ﷺ: «**أما أهل النار الذين هم أهلها، فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون**»[2]، كذلك أخبر ﷺ أنه «**يجاء بالموت يوم القيامة،**

---

(١) انظر: القرطبي: التذكرة ١/ ٩٢٤، وابن القيم: حادي الأرواح ص٣٥٣، وابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية ٢/ ٦٢٩، ومرعي الحنبلي: توقيف الفريقين على خلود أهل الدارين ص٧١، ود. عبد الله الغصن: دعاوى المناوئين ص٥٧٩.

(٢) رواه مسلم (١٨٥).

كأنه كبش أملح فيوقف بين الجنة والنار، فيقال: يا أهل الجنة، هل تعرفون هذا؟ فيشرئبون، وينظرون ويقولون: نعم هذا الموت، قال: ويقال: يا أهل النار: هل تعرفون هذا؟ قال: فيشرئبون، وينظرون ويقولون: نعم هذا الموت، قال: فيؤمر به فيذبح، قال: ثم يقال: يا أهل الجنة خلود فلا موت، ويا أهل النار خلود فلا موت»[١].

وإضافة لنصوص القرآن والسُّنَّة فقد تتابعت النقول عن الأئمة وأهل العلم في شتى العصور تحكي الإجماع والاتفاق التام على عدم فناء النار، وأنها باقية لا تنقطع ولا تزول، ومن ذلك[٢] قول أبي زرعة وأبي حاتم الرازيين: «والجنة حق، والنار حق، وهما مخلوقان لا يفنيان أبداً»[٣]، وقال الطحاوي رَحِمَهُ اللَّهُ: «والجنة والنار مخلوقتان لا تفنيان أبداً، ولا تبيدان»[٤]. ونقل الأشعري اتفاق المسلمين جميعاً على بقاء الجنة والنار وعدم فنائهما فقال: «قال أهل الإسلام جميعاً: ليس للجنة والنار آخر، وأنهما لا تزالان باقيتين»[٥]، وعلى نفس المنوال حكى ابن حزم[٦]، والقرطبي[٧] الإجماع على ذلك.

ورغم كل هذه النصوص الواضحة في دلالتها على أبدية النار وعدم فنائها، فقد نسب عدد من أهل العلم لشيخ الإسلام ابن تيمية ـ وكذا لتلميذه ابن القيم ـ أنهما يقولان بفناء النار، وممن ذكر هذا الاتهام من المتقدمين: السبكي[٨]، وتقي الدين الحصني[٩]، وابن الوزير اليمني[١٠]، والحافظ ابن

---

(١) رواه البخاري (٤٧٣٠)، ومسلم (٢٨٤٩).

(٢) انظر: مرعي الحنبلي: توقيف الفريقين على خلود أهل الدارين ص٦٢، ود. عبد الله الغصن: دعاوى المناوئين ص٥٩٢.

(٣) اللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة ١/ ١٧٧، تحقيق د. أحمد سعد حمدان.

(٤) ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية ٢/ ٦١٤.

(٥) الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ١٣٥.

(٦) ابن حزم: الفصل ٤/ ٦٩، ٧٠.

(٧) القرطبي: التذكرة ١/ ٩٢٦.

(٨) وله رسالة مستقلة في هذه المسألة عنوانها: «الاعتبار ببقاء الجنة والنار».

(٩) انظر: الحصني: دفع شبه من شبه وتمرد ص٣٢٦.

(١٠) انظر: ابن الوزير: إيثار الحق ص٢٠١، ود. علي بن جابر الحربي: كشف الستار لإبطال ادعاء فناء =

حجر[1]، والصنعاني، وتبعهم على نفس القول عدد من المعاصرين[2].

وقد عدَّ بعض خصوم ابن تيمية المسرفين في عداوته هذا الرأي نزعة يهودية أثرت في ابن تيمية، ودفعته لتبني هذا الرأي، وفي ذلك يقول الحصني: «واعلم أنه مما انتقد عليه زعمه أن النار تفنى، وأن الله تعالى يفنيها، وأنه جعل لها أمداً تنتهي إليه وتفنى، ويزول عذابها... فادعاء فناء النار إلى أمد نزعة يهودية، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعۡدُودَةً﴾ [البقرة: ٨٠] فالرجل ساع خلف سلفه كما تقدم»[3].

وعمدة هؤلاء النفر كلام محتمل لابن تيمية، نقل جله تلميذه ابن القيم في كتابيه: «حادي الرواح» و«شفاء العليل»، وليس في هذا الكلام تصريح واضح، أو كلام جازم بتبني القول بفناء النار، بل هو مجرد حكاية للأقوال، وسرد لحجج الطوائف المختلفة في هذه المسألة، دون جزم واضح بترجيح أحد الأقوال على غيره، وإن كان أسلوب العرض قد يشي بشيء من الميل الخفي أو التعاطف مع ذلك الرأي.

وإزاء ذلك الكلام المحتمل الذي عوَّل عليه من اتهم ابن تيمية بالقول بفناء النار، فثمة نصوص عديدة يصرح فيها ببقاء النار ودوامها، واستحالة فنائها، وهذه النصوص متناثرة في كتبه المختلفة المتداولة بيننا، والتي لا يشك بحال في صحة نسبته إليه.

ومن تلك النصوص[4] قوله: «ونعتقد أن الله ـ تعالى ـ خلق الجنة

= النار المنسوب لشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ص١٨.

(١) انظر: ابن حجر: فتح الباري ١١/٤٢١، ٤٢٢.

(٢) انظر: الكوثري: مقالات الكوثري ص٣٢٧، والشيخ الألباني في مقدمته لرسالة كشف الأستار للصنعاني ص٧.

(٣) الحصني: دفع شبه من شبه وتمرد ص٣٢٦، ٣٣٥.

(٤) وانظر نماذج أخرى من تلك النصوص عند: د. علي بن جابر الحربي: كشف الستار لإبطال ادعاء فناء النار المنسوب لشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ص٦٠، وابن الوزير اليمني وآراؤه الاعتقادية ص٤٤٨، ود. عبد الله بن صالح الغصن: دعاوى المناوئين ص٦١٣.

والنار، وأنهما مخلوقتان للبقاء؛ لا للفناء»[1]، وقال أيضاً: «وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها، وسائر أهل السُّنَّة والجماعة على أن من المخلوقات ما لا يعدم ولا يفنى بالكلية؛ كالجنة والنار والعرش وغير ذلك، ولم يقل بفناء جميع المخلوقات إلا طائفة من أهل الكلام المبتدعين؛ كالجهم بن صفوان ومن وافقه من المعتزلة ونحوهم، وهذا قول باطل يخالف كتاب الله وسُنَّة رسوله، وإجماع سلف الأمة وأئمتها»[2]، كذلك ذكر الحافظ ابن عبد الهادي وهو من تلامذة ابن تيمية أن من مؤلفاته: «قاعدة في الرد على من قال بفناء الجنة والنار»[3].

وثمة نص مهم نقله ابن القيم يوضح أن ابن تيمية لم يجزم مطلقاً بفناء النار حيث يقول: «وكنت سألت عنها شيخ الإسلام قدس الله روحه، فقال لي: هذه المسألة عظيمة كبيرة، ولم يجب فيها بشيء فمضى على ذلك زمن، حتى رأيت في تفسير عبد بن حميد بعض تلك الآثار التي ذكرت فأرسلت إليه الكتاب، وهو في مجلسه الأخير وعلَّمت على ذلك الموضع، وقلت للرسول: قل له هذا الموضع يشكل عليه، ولا يدري ما هو، فكتب فيها مصنفه المشهور رحمة الله عليه، فمن كان عنده فضل علم فليحدثه»[4].

وخلاصة ما نخرج به من هذه المسألة: هو أننا لم نجد نصّاً واضحاً صريحاً لابن تيمية يعبر فيه بلا لبس عن تبنيه للقول بفناء النار، وإنما الموجود بين أيدينا اتهامات خصومه المسرفين في عداوته، وبعض العبارات المجملة والمحتملة أو الموهمة في كتبه، أو استعراض لأقوال وأدلة القائلين بفناء النار دون تصريح، وإن كان القارئ ربما يشعر بميل خفي له تجاه هذا الرأي أو على الأقل توقف عن الجزم بصحة أحد القولين.

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٥/٧٧.
(٢) المصدر السابق ١٨/٣٠٧.
(٣) انظر: ابن عبد الهادي: العقود الدرية ص٦٧
(٤) ابن القيم: شفاء العليل ص٢٦٤.

وبإزاء ما تقدم فقد وجدنا نصوصاً قاطعة للرجل يجزم فيه بعدم فناء النار، وأنها وأهلها خالدون بلا انقطاع، وقد تقدم معنا أن مذهب الشخص إنما يعرف بنصوصه هو، وليس من خلال ما نسب إليه من أقوال الخصوم أو المخالفين.

كما أن هناك فرقاً بين استخلاص مذهب شخص ما من خلال تقريره للمسألة، وبين استخلاصه من خلال ردوده ومناقشته للآخرين، وحكاية أقوالهم وعرض أدلتهم، وخصوصاً مع شخصية مثل ابن تيمية أو تلميذه ابن القيم، اللذين عرفا بسمة الاستطراد، والتوسع في إيراد الأدلة والحجج في كل مسألة يعرضان لها.

ثم إن من العدل والإنصاف في حالة كهذه أن لا نترك المحكم والواضح، ونعول على المشتبه والمحتمل، لا سيما في مسألة خطيرة مثل أبدية جهنم والتي تضافرت نصوص الكتاب والسُّنَّة وأقوال الأئمة على تقريرها.

ويصدق هذا الحكم ذاته على ابن القيم رحمه الله، فصحيح أنه استفاض في عرض حجج القائلين بفناء النار بطريقة يشعر معها القارئ لكلامه شعوراً قويّاً أنه يميل لهذا القول، ويتبناه ويرى رجحان أدلته، لكنه عاد بعد نقاش كبير، وحجاج مطول، واستعراض مفصل لأدلة الفريقين إلى التوقف في المسألة، وعدم البت برأي قاطع فقال: «فهذا نهاية أقدام الفريقين في هذه المسألة، ولعلك لا تظفر به في غير هذا الكتاب، فإن قيل: فإلى أين انتهى قدمكم في هذه المسألة العظيمة الشأن، التي هي أكبر من الدنيا بأضعاف مضاعفة؟ قيل: إلى قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾﴾ [هود: ١٠٧]، وإلى هاهنا انتهى قدم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه فيها، حيث ذكر دخول أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، وما يلقاه هؤلاء وهؤلاء، وقال: ثم يفعل الله بعد ذلك ما يشاء، بل وإلى هنا هاهنا انتهت أقدام الخلائق، وما ذكرنا في هذه المسألة بل في الكتاب كله من صواب فمن الله تعالى وهو المانّ به، وما كان من خطأ فمني ومن الشيطان والله

ورسوله بريء منه»[1].

وفي موضع آخر من كتب ابن القيم نجده يصرح بأن النار لا تفنى فيقول: «ولما كان الناس على ثلاث طبقات: طيب لا يشينه خبيث، وخبيث لا طيب فيه، وآخرون فيهم خبث وطيب دورهم ثلاثة: دار الطيب المحض، ودار الخبيث المحض، وهاتان الداران لا تفنيان، ودار لمن معه خبث وطيب، وهي الدار التي تفنى، وهي دار العصاة، فإنه لا يبقي في جهنم من عصاة الموحدين أحد، فإنه إذا عذبوا بقدر جزائهم أخرجوا من النار فأدخلوا الجنة، ولا يبقي إلا دار الطيب المحض، ودار الخبث المحض»[2].

وفي ظني أن الإنصاف والموضوعية تدعونا أيضاً لعدم الجزم بنسبة القول بفناء النار إلى ابن القيم ـ لا سيما أنه توقف ـ، ولم يقطع بترجيح رأي على آخر، كما أنه تبنى مذهب جمهور الأمة في مواضع أخرى من كتبه، وإذا تعارض كلام العالم الضمني والمحتمل مع كلامه الصريح يقدم الصريح على الضمني دون شك أو تردد.

كذلك من المهم جدّاً لقارئ كتب ابن القيم ملاحظة أنه يعقد أحياناً مناظرات متخيلة في مسألة ما، ثم يبدأ في استعراض حجج أصحاب مذهب ما على أتم ما يكون الاستدلال وأحسنه بحيث يظن القارئ أنه يتبنى هذا الرأي ويرجحه، ثم يعود فيعرض للرأي المقابل بنفس الطريقة، وفي النهاية إما أن يصرح بتبني أحد الرأيين، وأما أن يتوقف كما في مسألتنا هذه، وحينئذ يكون من غير الدقيق علمياً أن ينسب أحد الرأيين له.

---

(١) ابن القيم: حادي الأرواح ص٣٨٧، ٣٨٨.

(٢) ابن القيم: الوابل الصيب ص٢٠.

الخاتمة

وفي نهاية رحلتنا مع هذه الدراسة، نحاول أن نلخص أبرز النتائج التي خلصنا إليها، وأهمها ما يلي:

١ ـ حَفَل تاريخ الفرق بالعديد من المقولات، والاتهامات غير المستندة إلى برهان، والتي تحول الكثير منها مع مرور الوقت إلى مسلمات وثوابت، وقد استفحلت هذه الظاهرة الخطيرة مع العلماء الكبار، ممن تنازعتهم شتى التيارات، ونسبت إليهم جل الاتجاهات، مما يجعل من الضروري السعي لتأصيل عدد من الضوابط المنهجية الصارمة، التي يجب مراعاتها، في ميدان التعامل مع نسبة العقائد أو الآراء لمذهب أو شخصية ما.

٢ ـ لا شك أن نسبة رأي أو معتقد لعالم أو مذهب يعتبر من المسائل المهمة، التي تستوجب مزيداً من الدقة والتثبت والأمانة، نظراً لما يترتب عليها من نتائج عديدة، وهي تمر ـ بمراحل ثلاثة متعاقبة ـ:

أولها: الوقوف على كلام العالم ورأيه من مصدر معتبر.

وثانيها: حسن الفهم لكلامه، وإدراك المراد منه على الوجه الصحيح.

وثالثها: الدقة في نقل هذا المعتقد، وعزوه إلى قائله، ومن البدهي أن أي خلل يصيب أي واحد من الأمور الثلاثة السابقة سوف يؤدي حتماً إلى تشويه حقيقة معتقد العالم أو المذهب.

٣ ـ وجوب التثبت في نقل الآراء، والدقة التامة في حكايتها عن أصحابها يُعد ركيزة أساسية من ركائز المنهج الإسلامي في التعامل مع

الأخبار، وقد تضافرت الأدلة الشرعية على الأمر بذلك والتحذير الشديد من إطلاق القول دون تثبت أو إصدار الأحكام من غير دليل، ويستلزم التثبت أموراً عدة منها: ضرورة التأكد التام من ثبوت القول عمن نسب إليه، بحيث لا نجزم بنسبة معتقد لشخص أو مذهب ما، إلا إذا تأكدنا من صدور القول عنه بطريق معتبر، وأن ينقل الكلام كما صدر عن صاحبه، دون زيادة أو نقصان.

٤ ـ لا يصح أن ينسب لشخص أو مذهب اعتقاد ما عن طريق الاستنباط أو الاجتهاد، أو النظر في مجمل آرائه، وتوقع أنه لا بد أن يتبنى رأياً معيناً في قضية ما من باب الاتساق مع باقي أصول المذهب، وإنما لا بد من التنصيص الصريح من الشخص نفسه، أو علماء المذهب على تبني ذلك الرأي.

٥ ـ ليس التأكد من ثبوت المقالة أو الرأي عن العالم ـ على أهميته وضرورته ـ كافياً وحده لنسبة الرأي إليه، بل لا بد من حسن فهم كلامه، والتأكد من المعنى المقصود منه، وأن هذا المعنى الذي قررناه هو مراد صاحبه فعلاً دون تزيد أو تحريف أو نقصان، ويستلزم ذلك أموراً عدة منها الوقوف على سائر ما قاله الشخص أو المذهب في مسألة ما، وعدم الاجتزاء بنص واحد، وترك النصوص الأخرى، وحسن الفهم لكلام العالم، وتفسير مدلول الألفاظ بحسب ما يعنيه المتكلم ويقصده وبحسب العرف اللغوي والاصطلاحي الشائع في عصره، وليس وفقاً لعرف لاحق، أو تطور دلالي جد بعد ذلك، كذلك من الضروري معرفة السياق أو الظرف التاريخي الذي قيلت فيه المقالة أو الفتوى من عالم معين، وهل كانت تمثل حكماً عامّاً، أم تعاملاً مع ظرف معين له خلفيات وأسباب معينة دفعت العالم للتعامل معه بمثل هذه الطريقة.

٦ ـ من المعروف أن كثيراً من العلماء قد يتبنون بعض الآراء في مقتبل حياتهم العلمية، ثم مع مرور الوقت تتغير أقوالهم لأسباب عديدة ومقتضى العدل والإنصاف مع مثل هذه الحالات ألا ينسب للعالم إلا ما انتهى إليه من

رأي أو على الأقل يشار إلى قوليه كليهما، لا سيما إذا عجزنا عن الترجيح ومعرفة المتقدم من المتأخر.

٧ ـ لا يصح أن ننسب للشخص أو المذهب إلا ما قاله صراحة، وارتضى نسبته إليه، أما لازم قوله ومذهبه فليس مذهباً له، إلا إذا نبَّه عليه وعرف أن هذا ما يلزم عن كلامه فأقر به والتزمه، وأما إذا أنكره ونفاه عن نفسه، فلا يحق لأحد مطلقاً أن ينسب ذلك اللازم إليه.

٨ ـ لا بد من التثبت الشديد، والحرص الزائد في قبول أقوال المتعاصرين في زمان واحد، أو من ضمهم عيش مشترك في بلد بعينه، إذا أطلق بعضهم حكماً في قرينه أو معاصره لا سيما إذا تضمن هذا الحكم تجريحاً أو ذمّاً، أو نسبة للضلال أو الابتداع، وليس معنى هذا القاعدة ألا نقبل حكماً لعالم في أحد معاصريه، أو نسبة رأي أو مذهب عقدي إليه مطلقاً، إذ لو قلنا بذلك لأهدرنا كمّاً هائلاً من كتب التراجم والتاريخ والفرق المكتظة بنقول المعاصرين بعضهم عن بعض، لكن مقصودنا هو عدم قبول طعن القرين في قرينه إذا لم يكن عليه دليل أو برهان، أو إذا تبين أن سببه هو العداوة والخلاف المذهبي، أو إذا عزا إليه شيئاً لا وجود له في كتبه ومصنفاته المختلفة.

١٠ ـ من الضروري التفرقة بين قول الإمام، وأقوال المنتسبين إليه، ويتأكد ذلك مع أئمة المذاهب الكبار ممن رزقوا بأتباع كثر، وبجمهور كبير من المقلدين لهم والآخذين بأقوالهم، ولا يصح بحال أن ننسب لمثل هؤلاء الأئمة شيئاً إلا ما ثبت عنهم بطريق معتبر، دون التعويل على مجرد ما شاع في المذهب وبين الأتباع، مما قد لا يكون الإمام قد قال به تصريحاً أو تلميحاً، كذلك يلزم الحذر من التعميم، وتحميل المذهب بأكمله تبعة قول أحد المنتسبين إليه فقلما يخلو مذهب من وجود آراء فردية لبعض المنتسبين له تخالف التوجه العام للمذهب، ولا تعبر عن الرأي الشائع لديه، ومن ثم يكون من الظلم الشديد والتجني الواضح تعميم مثل هذه الآراء الفردية، ونسبتها للمذهب بأسره، وتحميله كل ما يترتب عليها من تبعات.

١١ ـ ثمة نماذج كثيرة ـ عرضنا لها أثناء البحث ـ وتتضمن اتهامات أو آراء نسبت لأشخاص أو مذاهب دون أن يقوم على ذلك دليل معتبر مثل: اتهام أبي حنيفة بالقول بخلق القرآن، واتهام الشافعي والطبري بالتشيع، واتهام ابن حبان بالزندقة، ونسبة جابر بن زيد للإباضية، أو زيد بن علي للزيدية، واتهام ابن تيمية بالنصب والتجسيم، والقول بقدم العالم وفناء النار، والسبب في ظهور هذه الاتهامات يتنوع بين أمور عدة منها روايات مكذوبة أو حسد الأقران، أو إلزام الشخص بلازم مذهبه، أو عدم حسن فهم كلامه، وجمع كل آرائه ومراعاة الصريح منها وما انتهى إليه رأي العالم.

الورقة الثالثة

صناعة الاستدلال العقدي

أ. عبد الله بن صالح العجيري

باحث في العلوم الشرعية

صناعة الاستدلال العقدي

تمهيد

تشكل عملية الاستدلال العقدي مسألة شديدة المركزية والحضور في بناء التصور الاعتقادي، بل لعلها تعتبر حجر الزاوية في هذا البناء، ويمكن أن تُفرز التصورات العقدية بناءً على طبيعة العملية الاستدلالية، فمتى كانت عملية الاستدلال صحيحة فإنها ستفرز تصوراً عقديّاً صحيحاً، ومتى كانت فاسدة أو ضعيفة فإن ذلك قد يسبب اضطراباً في طبيعة التصور العقدي.

والاستدلال العقدي مقامٌ متعينٌ واجبٌ في التصور الإسلامي فليس للإنسان أن يعتقد شيئاً دون برهنةٍ وتدليلٍ، يقول الله تعالى مؤكداً على مركزية البرهنة في بناء التصور العقدي السليم: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾﴾ [البقرة: ١١١]، وقال سبحانه: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ ۖ ٱئْتُونِى بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤﴾﴾ [الأحقاف: ٤]. فتأمل كيف طالبهم سبحانه بالدليل العقلي أو النقلي على تصورهم العقدي، وكيف أن غيبة هذا الدليل دليلٌ على ذم هذا التصور العقدي غير المبرهن. ولذا فكل شخص في التصور الإسلامي مطالب بالقيام بعملية الاستدلال للبرهنة على معتقداته وأقواله بما يليق بحاله، يقول الإمام الشافعي في عبارةٍ حاسمةٍ: «ليس لأحدٍ دونَ رسول الله أن يقول

إلا بالاستدلال»[1]. ولذا فـ«ليس لأحد أن يحتج بقول أحد في مسائل النزاع، وإنما الحجة: النص، والإجماع، ودليل مستنبط من ذلك تقرر مقدماته بالأدلة الشرعية لا بأقوال بعض العلماء؛ فإن أقوال العلماء يحتج لها بالأدلة الشرعية لا يحتج بها على الأدلة الشرعية»[2].

وهذا التقدير العالي لمقام الاستدلال في التصور الإسلامي جزء من منظومة دينية تقوم على تقدير العلم والاحتفاء به، تشكل فيه عملية الاستدلال جزءً عظيماً من هذه المنظومة. وليس القصد من هذه الورقة تحرير الكلام تفصيلاً في مسالك النظر والاستدلال فإن هذا أمر يطول جدّاً، وإنما المقصود الإشارة إلى جملة من التنبيهات لتجديد مسلك الاستدلال العقدي، وضمان تماسكه وإحكامه.

---

(١) الرسالة ص٢٥.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٦/ ٢٠٢.

المبحث الأول

الاستدلال العقدي.. قضايا مفاهيمية

مفهوم الاستدلال العقدي:

مفهوم الاستدلال من المفاهيم العلمية الأولية، وبعيداً عن تعقيدات الصياغة الفنية لهذا المفهوم كقول بعضهم: «هو الانتقال من المعلوم إلى المجهول» أو: «استنتاج قضية من قضية أخرى» أو: «الانتقال من أمور حاصلة في الذهن إلى أمور مستحصلة في المقاصد»، فإن لفظة الاستدلال مصدرٌ على وزن استفعال وهو وزن دالٌّ على الطلب، فالاستدلال في حقيقته طلب الدليل المرشد إلى المطلوب، فهي عملية عقلية فطرية مبنية على النظر والتأمل يُراد منها التوصل إلى الحجة والبرهان على صحة المعرفة بقضية ما، أو بطلانه، فينتقل العقل بما لديه من مادةٍ معلومةٍ ليولد منها علماً بقضيةٍ مجهولةٍ، وبحسب طبيعة تلك المعلومات صحةً وضعفاً تتولد حالة القناعة بصحة ذلك المجهول من بطلانه.

ومن رحمة الله بالإنسان، ومن تمام حكمته أن خلقهم على طبيعة مستعدة للاستدلال ومحاولة التعرف على الحقائق، «ولولا ما في القلوب من الاستعداد لمعرفة الحقائق، لم يكن النظر والاستدلال ولا الخطاب والكلام، كما أنه سبحانه جعل الأبدان مستعدة للاغتذاء بالطعام والشراب، ولولا ذلك لما أمكن تغذيتها وتربيتها، وكما أن في الأبدان قوة تفرق بين الغذاء الملائم والمنافى ففي القلوب قوة تفرق بين الحق والباطل أعظم من ذلك»[1].

---

(١) درء التعارض ٥/ ٦٢.

وإذا كان الحديث عن الاستدلال في المجال العقدي فبطبيعة الحال ستضيق طبيعة العملية الاستدلالية لتشمل قائمة مخصوصةً من مصادر المعرفة والتلقي إضافةً إلى مسارات معينة لمنهجية الاستدلال.

فيمكن القول في ضوء ما سبق أن **الاستدلال العقدي هو طلب الدليل الموصل إلى تحقيق القول في قولٍ عقدي، بحيث يصل الناظر إلى قناعةٍ بصحة هذا القول، أو بطلانه، أو رجحانه، أو مرجوحيته، أو يتوقف فيه.**

صور الاستدلال العقدي:

ليس للاستدلال العقدي صورةٌ واحدةٌ من جهة الطول أو القصر، أو القطع أو الظن، أو الوضوح أو الخفاء، بل يتفاوت هذا بتفاوت طبائع المسائل، ودوافع الاستدلال، وأحوال المستدل، وملابسات الظرف الاستدلالي. فالاستدلال بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] على رؤية الله تعالى مسألةٌ شديدة الوضوح، وأخفى منه في الدلالة قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين: ١٥]، وأشد خفاءً الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وقوله في قصة موسى: ﴿لَن تَرَانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] على إثبات الرؤية، ولذا كان من جوانب العبقرية عند الأئمة النظر في تفاصيل أنماطهم الاستدلالية، والتي يكشف بعضها عن دقة نظر وذكاء شديد. ومن أعجبه وأطرفه وأشده تأثيراً طرائقهم في قلب الحجج على الخصوم، باستثمار دليل المخالف لمناقضة قوله وجعله دليلاً عليه، وهو مسلك حاضرٌ في التراث الحزمي والتيمي وغيرهم من أئمة الإسلام، وهو مسلك لصيق بباب الاستدلال وبباب الجدل والمناظرة.

والقصد التأكيد على أن عملية الاستدلال عملية علمية دقيقة قد تستدعي في بعض تجلياتها تأملاً ونظراً وتفكيراً معمقاً، أو كما عبَّر الأستاذ الكبير محمود شاكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن حالة الأناة الاستدلالية: «وهذا أمر لا يستطاع ولا تكون له ثمرةٌ، إلا بالأناة والصبر، وإلا باستقصاء الجهد في التثبت من معاني

ألفاظ اللغة، ومن مجاري دلالاتها الظاهرة والخفية، بلا استكراه ولا عجلة، وبلا ذهاب مع الخاطر الأول، وبلا توهم مستبد تُخضِع له نظم الكلام ولفظه»[1].

وخذ مثلاً هذا الأنموذج التيمي الطريف في التدليل على أن النبي ﷺ قد كُذب عليه، لتعلم جانباً من جوانب الفطنة والذكاء في عملية الاستدلال، وكيف أن جمع مثل هذه الأنماط الاستدلالية يكشف عن جانب من جوانب العظمة والعبقرية لأئمتنا الكرام، يقول ابن تيمية رحمه الله: «نحن نعلم بالضرورة أن فيما ينقل الناس عنه وعن غيره صدقاً وكذباً، وقد روي عنه أنه قال: **«سيُكذب عليّ»** فإن كان هذا الحديث صدقاً فلا بد أن يُكذب عليه، وإن كان كذباً فقد كُذب عليه»[2].

الغرض من الاستدلال العقدي:

الأصل أن الغرض من وراء عملية الاستدلال هو تحصيل القناعة الذاتية بالقضية المستدل لها، فإذا حصلت هذه القناعة الذاتية أمكن استعمال المادة الاستدلالية لبث القناعة بذات القضية للغير، مع مراعاة ما يمكن أن يمثل أحد المعاني المضمرة في بنية الاستدلال خصوصاً في الأنماط الاستدلالية التي تجري مع المخالف، وهذا المعنى المضمر لماهية العمل الاستدلالي هو محاولة كل طرف أن يثبت التلازم بين ما يمكن أن نعبر عنه بالمعطى والدعوى؛ أي: محاولة كل طرف بيان الارتباط بين المعطيات التي يتفق عليها الطرفان، والموضوع محل الدعوى. فحين يجري الجدل في مسألة عقدية يتفق فيها الطرفان على تعظيم الوحي مثلاً فإن كل طرف سيسعى في إثبات أن هذا المعطى المتفق عليه وهو الوحي دالٌ على دعواه، فلو جرى ذات الجدل في ذات الموضوع مع طرف لا يعترف بمعطى الوحي لتغير النمط الاستدلالي جذرياً وانحاز إلى معطيات أخرى تكون موضعاً مشتركاً بين الطرفين. فجوهر

(١) المتنبي (رسالة في الطريق إلى ثقافتنا) ص١٥.

(٢) منهاج السُنَّة ٧/ ٤٤.

الاستدلال هو محاولة توسيع الأرضية المشتركة في المدعى انطلاقاً من الأرضية المشتركة في المعطى، ولذا فكلما تقاربت ضفتي المتحاورين اتسعت شواطئ الأدلة بينهما، وكلما تباعدت ضاقت الأدلة.

ومما سبق يمكن التنبيه على أن أغراض الاستدلال العقدي تنحصر في غرضين أساسيين بينهما قدر من التباين والاشتراك:

- **الاستدلال للبرهنة على صحة المطلوب.**
- **الاستدلال لمحاججة الخصم وإبطال قوله.**

أما **وجه الاشتراك** بين المقامين فواضح من جهة كون الاستدلال في المقام الأول أحد أدوات تحقيق المقام الثاني.

أما **وجه الفرق** فمن كون الأدوات المستعملة لتحقيق القناعة الذاتية غير مطابقة ضرورة للأدوات المستعملة لتحقيق قناعة الغير، فمقام المحاججة مع المخالفين يقع فيه أحياناً من التنزل في الخطاب، والالتزام بقضايا، والاستدلال ببعض الأدلة مما لا يلتزم الطرف المستدل بها ضرورة صحتها بإطلاق، بل قد تكون عنده محلاً للمؤاخذة والملاحظة، لكنه يستعملها للانتصار لقوله والبرهنة على بطلان قول المخالف، وعليه فدائرة الاستدلال في مقام تثبيت المبدأ الاعتقادي أضيق من مقام المحاججة والجدل مع الخصوم، والأدوات والتقنيات المستعملة في الأول أقل منها في الثاني.

ومن نظر في تصرفات العلماء وجد فيها حضوراً لكلا مقامي الاستدلال، فللتأصيل العقدي المعبر عن رؤية الإمام خطابه الذي يظهر في أقواله ومؤلفاته الموضوعة لهذا الغرض، وللمحاججة ومغالبة الخصوم خطابه الذي يستنفر فيه العالم أدواته الاستدلالية للرد على المخالف بما لا يلزم ضرورة أن يكون معبراً عن الرؤية العلمية أو العقدية التي يتبناها، والخلط بين المقامين ولد حالة من الاضطراب والخطأ في نسبة الأقوال إلى الأئمة، فجُعل بعض كلامهم والذي جاء في سياق الجدل والمحاججة معبراً عن الموقف العقدي لهم، والذي قد لا يلتزمون به ضرورةً.

وللتأكيد على وجود هاتين الطبيعتين الاستدلاليتين في خطاب أهل العلم أضرب المثل برمزين علميين كبيرين لهما تأثير هائل في المشهد العلمي مع تباين في منهجهما العقدي، فهذا **أبو حامد الغزالي** وضع كتباً معبرة عن رؤيته العلمية العقدية والتي تشتمل على دلائله على تبني تلك العقائد، لكنه في مقام الرد على مخالفيه من الفلاسفة قال كما في «تهافت الفلاسفة» منظراً لطريقته في الرد عليهم: «ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض، ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية؛ وطوراً مذهب الواقفية، ولا أنهض ذابّاً عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا فى التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد»[1].

وقد جرى من **ابن تيمية** شيء قريب من هذا، فقد استظهر في معرض رده على خصومه بالأقرب على الأبعد، وربما ضرب الخصوم بعضهم ببعض، وذلك في عدد من كتبه ورسائله، كـ«منهاج السُّنَّة»، و«درء التعارض»، و«نقض التلبيس» وغيرها، وشواهده كثيرة جدّاً. وأضرب مثالاً عمليّاً واحداً أورده ابن تيمية في «الصارم المسلول» في معرض بيانه لحرمة سب أصحاب النبي ﷺ ردّاً على الرافضة، قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقال تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨]، والرضى من الله صفة قديمة، فلا يرضى إلا عن عبد علم أنه يوافيه على موجبات الرضى، ومن رضي الله عنه لم يسخط عليه أبداً، وقوله تعالى: ﴿إِذْ يُبَايِعُونَكَ﴾ سواءً كانت ظرفاً محضاً أو ظرفاً فيها معنى التعليل فإن ذلك ظرف لتعلق الرضى بهم، فإنه يسمى رضى أيضاً، كما في تعلق العلم والمشيئة والقدرة وغير ذلك من صفات الله سبحانه،

---

(١) تهافت الفلاسفة ص٨٢.

وقيل: بل الظرف يتعلق بنفس الرضى وأنه يرضى عن المؤمن بعد أن يطعيه ويسخط عن الكافر بعد أن يعصيه ويحب من اتبع الرسول بعد اتباعه له، وكذلك أمثال هذا، وهذا قول جمهور السلف وأهل الحديث وكثير من أهل الكلام وهو الأظهر، وعلى هذا فقد بيّن في مواضع أخر أن هؤلاء الذين رضي الله عنه هم من أهل الثواب في الآخرة يموتون على الإيمان الذي به يستحقون ذلك، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾ [التوبة: ١٠٠].

وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «**لا يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة**»، وأيضاً فكل من أخبر الله أنه رضي عنه فإنه من أهل الجنة، وإن كان رضاه عنه بعد إيمانه وعمله الصالح فإنه يذكر ذلك في معرض الثناء عليه والمدح له، فلو علم أنه يتعقب ذلك ما يسخط الرب لم يكن من أهل ذلك»[1].

وتحليل هذا المثال كالتالي:

إذا استدل السُّنّي بقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ على عدالة صحابة النبي ﷺ، فللمعترض الرافضي أن يقول: الرضى في الآية معلق بالظرف الزمني «إذ» فلا يمتنع أنهم بعد التغيير والتبديل ليسوا من أهل الرضى، فجاء ابن تيمية بثلاث جوابات على هذه الشبهة:

١ ـ أن رضى الله صفة قديمة متعلقة بما يوافى عليه العبد، فلا يرضى إلا عن عبد علم أنه يوفيه على موجبات الرضى، وهو مذهب الأشعرية.

٢ ـ أن رضى الله وإن كان صفة فعلية متعلقة بالمشيئة والإرادة، فقد جاءت أدلة أخر تدل على رضى الله عنهم مجرداً عن الإضافة الزمانية.

٣ ـ أن من أُخبرنا عن رضى الله عنه فرضاه سيستمر؛ لأن الإخبار تزكية لا يليق أن تكون لغير مستحقه، فلو علم الله أنه سيكون منهم ما يسخطه ويرفع رضاه، لم يكونوا أهلاً لهذه التزكية.

---

(١) الصارم المسلول ٣/ ١٠٦٧.

وكما ترى فقد صرح ابن تيمية، بأرجحية المسلك الثاني، والثالث، دون الأول.

وإذا تدبرت منهج ابن تيمية هذا وجدته عند التحقيق أكثر دقةً ورساليةً في إدارة هذا المسلك الاستدلالي على الخصوم من الغزالي وغيره؛ كأبي البركات الأنباري في كتابه «الداعي إلى الإسلام»، وقد صرح رَحِمَهُ اللهُ بأجزاء من هذا المنهج في أثناء قراءة نقدية لطريقة الغزالي في كتابه «التهافت»، جاء فيها: «الذي يجب على جميع الخلق اتباع الرسل الذين أقام بهم الحجة على عباده، وعليهم أن لا يقفوا ما ليس لهم به علم، ولا يقولوا على الله إلا الحق، ولا يقولوا على الله ما لا يعلمون، فإنه قد عُلم بدلائل كثيرة أن الرسل لا يقولون إلا الحق. ولا يجب، بل لا يجوز أن ننتصر لصاحب مقالة ليس برسول، ولا لطائفة معينة غير المؤمنين بالله ورسله، فإن ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥]، وقد قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء: ١٣٥]، وقال تعالى: ﴿كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨].

فلا يحل لنا أن يحملنا بغض قوم ـ وإن كنا نبغضهم في الله ـ على أن لا نعدل عليهم فيما هو من حقوق العباد، فكيف في أمور الديانات؟! ليس لنا أن نقول فيها إلا الحق، ولا نقول ما لا نعلم. قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣]، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ [البقرة: ١٦٩]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾ [النساء: ١٧١]، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَٰقُ ٱلْكِتَٰبِ أَن لَّا يَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾ [الأعراف: ١٦٩]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ

فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ﴾ [آل عمران: ٦٦]. وكان معاذ بن جبل يقول في كلامه: «اقبلوا الحق من كل من جاء به، وإن كان كافراً، واحذروا زيغة الحكيم. فقالوا: كيف نعلم أن الكافر يقول الحق، وأن الحكيم يزيغ؟ فقال: إن على الحق نوراً». وقد قال الله تعالى: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، وقال: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

وإذا كان كذلك، فجميع الطوائف يقولون الحق والباطل إلا المعصومون، وهم المؤمنون المجمعون، كما أن كل شخص يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ. وليس لنا أن نرد على الفلاسفة ولا غيرهم بالجدل المحض الذي لا يحق حقاً ولا يبطل باطلاً، فإن هذا من الكلام الذي ذمه السلف، وهو من الجدل الباطل. والله قد ذم الجدل بالباطل، وذم الجدل في الحق بعد ما تبين، كما ذم الجدل بغير علم. ومن الممتنع أن يقول الفيلسوف أو غيره حقاً يخالف الكتاب أو السُّنَّة أو الإجماع، بل كل قول يخالف ذلك فهو باطل، وما علم بالعقل لا يخالف ما علم بالسمع، والأدلة الصحيحة تتفق ولا تفترق.

فلا يصح ولا يحل أن نقول باطلاً أو نلتزمه لدفع مبطل، فإن ذلك رد باطل بباطل، ورد بدعة ببدعة، وهذا كما أنه حرام في الدين منكر في العقل، فمضرته أكثر من منفعته، فإن ذلك يوجب نفور المناظر، وظنه أنَّا لا نعلم الحق، أو نعلمه ولا نتبعه، فيوجب ذلك إصراره على ما هو عليه من الباطل. فلا نكون قد نصرنا حقاً، ولا دفعنا باطلاً، بل أثرنا فتنة بلا فائدة، وإيقاع شبهات بلا بينات. والمقصود من الجهاد أن تكون كلمة الله هي العليا، وأن يكون الدين كله لله. فإن لم يكن قولنا صدقاً وعملنا خالصاً لله وإلا لم يقبله الله منا»[1].

وخلاصة مسلك ابن تيمية في المناظرة والمحاجة يقوم على المرتكزات التالية، وهي تكشف عن مناطق الاختلاف الدقيقة بين طريقته وطريقة الغزالي:

---

(١) مسألة حدوث العالم ص١٥٥.

١ ـ أن المقصود هو الانتصار للحق، وإظهاره، لا مجرد إبطال قول الخصم؛ كطريقة الغزالي التي يقول فيها: «لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت». فابن تيمية مع إيراده لما لا يرتضيه من الدلائل الدالة على بطلان قول الخصم، فإنه لا يُبقي المسألة معلقة دون ذكر وجه الحق فيها بدلائله، وهذا جانب رسالي عميق في الخطاب التيمي، وإذا تأملت المثال السابق والمأخوذ من كتابه الصارم وجدت أن قول الأشاعرة أسرع في قطع حجة الخصم، لكن الرسالية اقتضت منه رَحِمَهُ ٱللَّهُ إيراد القول الحق، والتنبيه على كونه حقّاً، وإن كان قطع الحجة به أطول من الطريقة الأولى.

٢ ـ أن مجادلة الخصم لمحض المجادلة، أو رد ما عنده من الحق طريقة مذمومة، بل هي تأسيس لمناظرة وجدل تقوم على الجهل والظلم، وقد نقد ابن تيمية هذا النمط من المناظرات نقداً لاذعاً عقب الفقرة السابقة، وقال في أثناء ذلك: «وكذلك مناظروا الفلاسفة من المتأخرين، مثل أبي حامد والشهرستاني والرازي، تارة يردون من قولهم ما هو حق ويلزمونهم بما هو باطل، وتارة يوافقونهم على بعض ضلالهم»[١].

٣ ـ أن ابن تيمية يستظهر على المخالف بأقوال متعددة دالّة على بطلان قول المخالف مع وجود القول الحق في تفسه من بينها، لا أنه يتنقل بين أقوال الطوائف طلباً لمجرد إبطال قول المخالف، بخلاف الغزالي الذي يستعين تارة بالمعتزلة وتارة بالكرامية وتارة بالواقفية مع اعتقاده بطلان هذه الأقوال.

٤ ـ أن نظرية ابن تيمية هنا قائمة في أجزاء منها على لزوم بيان منازل الطوائف قرباً وبعداً عن الحق، ومنع حالة البغي على الأقرب من الأبعد، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والمناظرة تارة تكون بين الحق والباطل، وتارة بين القولين الباطلين لتبيين بطلانهما أو بطلان أحدهما أو كون أحدهما أشد بطلاناً من الآخر، فإن هذا يُنتفع به كثيراً في أقوال أهل الكلام والفلسفة وأمثالهم ممن

---

(١) مسألة حدوث العالم ص١٥٩.

يقول أحدهم القول الفاسد وينكر على منازعه ما هو أقرب منه إلى الصواب، فيبين أن قول منازعه أحق بالصحة إن كان قوله صحيحاً، وأن قوله أحق بالفساد إن كان قول منازعة فاسداً، لتنقطع بذلك حجة الباطل فإن هذا أمر مهم إذ كان المبطلون يعارضون نصوص الكتاب والسُّنَّة بأقوالهم، فإن بيان فسادها أحد ركني الحق وأحد المطلوبين»[1].

ويقول أيضاً ﷺ ممثلاً على هذا المعنى: «يمكن بيان أن قول الأشعري وأصحابه أقرب إلى صريح المعقول من قول المعتزلة، كما يمكن أن يبين أن قول المعتزلة أقرب إلى صريح المعقول من قول الفلاسفة، لكن هذا يفيد أن هذا القول أقرب إلى المعقول وإلى الحق لا يفيد أنه هو الحق في نفس الأمر، فهذا ينتفع به من ناظر الطاعن على الأشعرية من المعتزلة، والطاعن على المعتزلة من الفلاسفة، فتبين له أن قول هؤلاء خير من قول أصحابك، فإنه كما أن كل من كان أقرب إلى السُّنَّة فقوله أقرب إلى الأدلة الشرعية فكذلك قوله أقرب إلى الأدلة العقلية. ولا ريب أن هذا مما ينبغي سلوكه فكل قول ـ أو قائل ـ كان إلى الحق أقرب فإنه يبين رجحانه على ما كان عن الحق أبعد، ألا ترى أن الله تعالى لما نصر الروم على الفرس وكان هؤلاء أهل الكتاب وهؤلاء أهل أوثان فرح المؤمنون بنصر الله لمن كان إلى الحق أقرب على من كان عنه أبعد، وأيضاً فيمكن القريب إلى الحق أن ينازع البعيد عنه في الأصل الذي احتج به عليه البعيد وأن يوافق القريب إلى الحق للسلف الأول الذين كانوا على الحق مطلقاً»[2].

وجوب التناسب بين قوة الدليل العقدي وطبيعة القضية العقدية:

فالأصول العقدية الكبرى التي هي من قبيل الضروريات الدينية مثلاً لا يصح أن يتم الاستدلال عليها بالأدلة الظنية المحتملة، أو المشتبهة، بل ما كان هذا شأنه من العقائد فأدلته ينبغي أن تكون من جنسه من القطعيات، بل

(١) درء التعارض ٤/٢٠٦.

(٢) درء التعارض ٧/٢٣٨.

قطعية المسألة العقدية في الحقيقة ناشئة عن طبيعة أدلته. ومثل هذه القضايا التي يقصد الشارع إلى الإيمان اليقيني الجازم بها لا يصح أن تكون معلقةً بأدلة ظنية، أو غامضة، أو مشتبهة، أو خفية، والتي يمكن بحكم خطأ الممارسة الاستدلالية الظنية إلى إنزالها عن رتبتها القطعية، وإيهام المتلقي إلى إمكان دخولها في دائرة الظنيات، فيؤول حال هذا المخطئ إلى حال من أخبر الله عنهم في قوله: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [الجاثية: ٣٢]، بل الواجب في مثل هذه الأصول العقدية أن تكون مستقرة في النفس على نحو جازم لا يتطرق إليه الشك، كحال المؤمنين الذين قال الله فيهم: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟﴾ [الحجرات: ١٥].

ولذا كان من أوجه نقد دليل حدوث الأجسام الكلامي، والذي يراد منه إثبات مسألة عقدية كبرى وهو وجود الله تبارك وتعالى، طول هذه الطريق، وغموض كثير من مسالكه، وكثرة الاختلاف عليه، يقول ابن تيمية في ضمن نقداته لهذا الدليل: «حاصلها بعد التعب الكثير والسلامة خير قليل، فهي لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل»[(١)]، ثم يقول: «هذه الطرق كثيرة المقدمات ينقطع السالكون فيها كثيراً قبل الوصول، ومقدماتها في الغالب إما مشتبهة يقع النزاع فيها، وإما خفية لا يدركها إلا الأذكياء، ولهذا لا يتفق منهم اثنان رئيسان على جميع مقدمات دليل إلا نادراً، فكل رئيس من رؤساء الفلاسفة والمتكلمين له طريقة في الاستدلال تخالف طريقة الرئيس الآخر بحيث يقدح كل من أتباع أحدهما في طريقة الآخر، ويعتقد كل منهما أن الله لا يُعرف إلا بطريقته»[(٢)].

وما من شك أن تطويل طرق الاستدلال من غير حاجة مذموم، وهي على خلاف الطريقة الشرعية في بناء الأدلة، وقد أحسن ابن تيمية حين قال ناقداً بعض المسالك المنطقية في التدليل، مبيناً فضل الأدلة الشرعية عليها:

---

(١) مجموع الفتاوى ٢/ ٢٢.

(٢) مجموع الفتاوى ٢/ ٢٢.

«فنقول: هذا الذي قالوه إما أن يكون باطلاً، وإما أن يكون تطويلاً يبعد الطريق على الطالب المستدل، فلا يخلو عن خطأ يصد عن الحق، أو طريق طويل يتعب صاحبه حتى يصل الى الحق، مع إمكان وصوله بطريق قريب، كما كان يمثله بعض سلفنا بمنزلة من قيل له: أين أذنك؟ فرفع يده فوق رأسه رفعاً شديداً ثم أدارها إلى أذنه اليسرى، وقد كان يمكنه الإشارة الى اليمنى أو اليسرى من طريق مستقيم. وما أشبه هؤلاء بقول القائل:

أقام يعمل أياماً رويته ... وشبه الماء بعد الجهد بالماء

وبقول الآخر:

وإني وإني ثم إني وإنني ... إذا انقطعت نعلي جعلت لها شسعاً

وما أحسن ما وصف الله به كتابه بقوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، فأقوم الطرق إلى أشرف المطالب ما بعث الله به رسوله، وأما طريق هؤلاء فهي مع ضلالهم في البعض، واعوجاج طريقهم وطولها في البعض الأخرى، إنما يوصلهم إلى أمر لا ينجي من عذاب الله، فضلاً عن أن يوجب لهم السعادة، فضلاً عن حصول الكمال للأنفس البشرية بطريقهم»[١].

وقد حكى ابن تيمية قصةً طريفةً تعبر عن الفرق الهائل بين وضوح الأدلة الشرعية في تحصيل العقائد وغموض ووعورة كثير من المسالك الكلامية والفلسفية، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولقد حدثني بعض أصحابنا أن بعض الفضلاء الذين فيهم نوع من التجهم عاتبه بعض أصحابه على إمساكه عن الانتصار لأقوال النفاة لما ظهر قول الإثبات في بلدهم بعد أن كان خفيّاً واستجاب له الناس بعد أن كان المتكلم به عندهم قد جاء شيئاً فريّاً، فقال: هذا إذا سمعه الناس قبلوه وتلقوه بالقبول وظهر لهم أنه الحق الذي جاء به الرسول، ونحن إذا أخذنا الشخص فربيناه وغذيناه ودهناه ثلاثين سنة ثم أردنا أن ننزل قولنا في حلقه لم ينزل في حلقه إلا بكلفة»[٢].

---

(١) الرد على المنطقيين ص١٦١.

(٢) درء التعارض ٥/ ٦١.

وفي المشهد العقدي المعاصر ممارسات داخلة في إطار هذه الإشكالية أيضاً ككثير من الاستدلالات الظنية والخاطئة في مجال الإعجاز العلمي في القرآن وكيف يُراد توظيف هذه الاستدلالات في إثبات صدق النبوة، وصحة الإسلام، وربانية القرآن، وغيرها من أصول عقدية كبرى. وإذا تدبرت أدلة الوحي فيما كان هذا شأنه من الأصول العقدية الكبرى، وجدت وضوحها وبيانها والطبيعة القطعية لائحةً عليها، وهي أولى المعاني القرآنية الداخلة في مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُم بُرۡهَٰنٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ نُورٗا مُّبِينٗا ﴿١٧٤﴾﴾ [النساء: ١٧٤]، وقوله سبحانه: ﴿قَدۡ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٞ وَكِتَٰبٞ مُّبِينٞ ﴿١٥﴾ يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِهِۦ وَيَهۡدِيهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿١٦﴾﴾ [المائدة: ١٥، ١٦]، وقوله ﷻ: ﴿هَٰذَا بَيَانٞ لِّلنَّاسِ وَهُدٗى وَمَوۡعِظَةٞ لِّلۡمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾﴾ [آل عمران: ١٣٨]، وقد اختصر النبي ﷺ هذا المعنى الجليل في عبارة بليغة: «**قد تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك، ومن يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بما عرفتم من سُنَّتي وسُنَّة الخلفاء الراشدين المهديين، عضّوا عليها بالنواجذ، وعليكم بالطاعة وإن عبداً حبشياً فإنما المؤمن كالجمل الأنف؛ حيثما قيد انقاد**»[1]. فالبيان والوضوح والقطعية سمات أساسية في أدلة أصول الاعتقاد الكبرى. أما ما يدخل في نطاق فروع الاعتقاد فله شأن آخر من جهة طبيعة أدلته، سيأتي التنبيه عليه لاحقاً في ثنايا هذه الورقة.

الأصل في أدلة الوحي كفايتها في إثبات العقائد:

القضايا العقدية التي كُلفنا اعتقادها مثبتة بأدلتها في الوحي، وهي غنية عن المقدمات والأدلة الأجنبية، وهذا جزء من إكرام الله لهذه الأمة وتفضله عليها بإكمال الدين وإتمام النعمة، قال تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ

---

(١) رواه ابن ماجه ص٤١، وأحمد (١٧١٨٢)، والطبراني ص٦٤٢، والحاكم ١/ ١٧٥، وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه ص٤١ والسلسلة الصحيحة (٩٣٧).

عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وهذا الإكمال هو إكمال متعلق بالعقائد والتشريعات وإكمال لدلائلها، يقول المعلمي: «وإكمال الدين وكمال إيمان الصحابة صريح في أن جميع العقائد المطلوب معرفتها في الإسلام كانت مبينة موضحة حاصلة لهم»[١]. «فكل ما يحتاج الناس إليه في دينهم فقد بيَّنه الله ورسوله بياناً شافياً فكيف بأصول التوحيد والإيمان»[٢]، قال محمد بن أبي حاتم: وسمعته ـ أي: الإمام البخاري ـ يقول: لا أعلم شيئاً يحتاج إليه إلا وهو في الكتاب والسُّنَّة. فقلت له: يمكن معرفة ذلك كله؟ قال: نعم[٣].

وقد امتدح الله كتابه بالتفصيل والبيان في غير ما آية، وأولى ما يدخل في إطار هذا التفصيل المسائل العقدية، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [النحل: ٨٩]، وقال سبحانه: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقال ﷻ: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [الأعراف: ٥٢]، وقال سبحانه: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا ﴿١٢﴾﴾ [الإسراء: ١٢]، وغيرها من الدلائل، ولذا فقد جاء التأكيد على معنى الكفاية بالوحي في الوحي صريحاً، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾﴾ [العنكبوت: ٥١].

وهنا مسألة جديرة بالتأمل وهو ما حكم إحداث استدلال عقدي في المجال العقدي؟

فمما يمكن قوله هنا:

١ ـ أن إحداث العقائد مذموم، وهو من الإحداث البدعي المحرم الذي

---

(١) القائد إلى تصحيح العقائد ص٤٢.

(٢) مجموع الفتاوى ١٧/٤٤٣.

(٣) سير أعلام النبلاء ٢٣/٤٠٥.

تناوله الخطاب الشرعي بالذم، وهي الحجة المركزية التي اتكأ عليه أبو عبد الرحمٰن الأذرمي في مناظرته الشهيرة لابن أبي دؤاد بحضرة الواثق، وكانت سبباً في تراجع الواثق عن امتحان الناس بمسألة خلق القرآن.

٢ ـ إحداث جنس من أجناس الأدلة، بالزيادة على الأدلة العقدية المعتبرة شرعاً، وإضافة مصادر للتلقي العقدي خارج إطار المصادر العقدية المقبولة، فلا شك أن هذا ممنوع منه، وسيأتي مزيد كلام حول هذه المسألة في نقطة مستقلة في المبحث الرابع.

٣ ـ إحداث صياغة للدليل العقدي، مع خلوه من المضامين الدلالية الحادثة، فالأصل التجوز في شأن الصياغات متى كانت المعاني صحيحةً، خصوصاً إذا احتيج لإحداث الصياغة، فليس ثمة ما يوجب مراعاة طبيعة معينة في صياغة الأدلة، والعبرة إجمالاً في المعاني والمضامين للأدلة لا في الصور والأشكال، والأمر كما قيل: لا مشاحة في الاصطلاح.

ولكن ينبغي مراعاة أن التعبير باصطلاح الشارع أولى متى ما قدر عليه، فإنه أبعد عن إيهام الغلط، أو حرف مسار الاستدلال، يقول ابن القيم منبهاً على فائدة الالتزام بألفاظ الشريعة وما قد يجره هجرانها من مشكلات: «ينبغي للمفتي أن يفتي بلفظ النص مهما أمكنه، فإنه يتضمن الحكم والدليل مع البيان التام فهو حكم مضمون له الصواب، متضمن للدليل عليه في أحسن بيان، وقول الفقيه المعين ليس كذلك، وقد كان الصحابة والتابعون والأئمة الذين سلكوا على منهاجهم يتحرون ذلك غاية التحري حتى خلفت من بعدهم خلوف رغبوا عن النصوص، واشتقوا لهم ألفاظاً غير ألفاظ النصوص، فأوجب ذلك هجر النصوص، ومعلوم أن تلك الألفاظ لا تفي بما تفي به النصوص من الحكم والدليل، وحسن البيان، فتولد من هجران ألفاظ النصوص والإقبال على الألفاظ الحادثة وتعليق الأحكام بها على الأمة من الفساد، ما لا يعلمه إلا الله، فألفاظ النصوص عصمةٌ وحجةٌ بريئةٌ من الخطأ والتناقض والتعقيد والاضطراب، ولما كانت هي عصمة عهدة الصحابة وأصولهم التي إليها يرجعون كانت علومهم أصح من علوم من بعدهم وخطؤهم فيما اختلفوا فيه

أقل من خطأ من بعدهم ثم التابعون بالنسبة إلى من بعدهم كذلك وهلم جراً. ولما استحكم هجران النصوص عند أكثر أهل الأهواء والبدع كانت علومهم في مسائلهم وأدلتهم في غاية الفساد والاضطراب والتناقض»[1].

٤ ـ إحداث استدلال عقدي بنص شرعي صحيح غير مسبوق إليه، بمعنى أن المستدل هنا لم يقف على من استدل بهذه الآية مثلاً لخصوص هذه المسألة، فالظاهر أن الاستدلال جائز بلا إشكال، ويشترط فيه التأكد من سلامة الاستدلال بالتزام أصوله وقواعده، وليس بلازم أن السابق من أهل العلم قصد إلى استيعاب الأدلة في المبحث العقدي ليغلق الباب على من بعده، ولو قدر فإمكان فوت بعض الأدلة وارد، يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ مؤكداً أن معيار قبول الدليل ورفضه هو ذات الدليل صحة وضعفاً لا كونه مما وقع به الاستدلال أو لم يقع: «إنّ الدليل الدالّ على المدلول عليه، ليس من شرط دلالته استدلال أحدٍ به، بل ما كان النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم، فهو دليل، وإن لم يستدلّ به أحدٌ؛ فالآيات أدلةٌ وبراهين تدلّ سواءٌ استَدلّ به النبيّ، أو لم يستدلّ. وما لا يدلّ إذا لم يُستدلّ به لا يدلّ إذا استدلّ به، ولا ينقلب ما ليس بدليلٍ دليلاً إذا استدلّ به مدّعٍ لدلالته»[2].

٥ ـ إحداث استدلال عقدي داخلٌ في عموم دليل شرعي معتبر، فجنس الدليل العقلي معتبرٌ مثلاً، ومن أفراد أدلته في إثبات الكمالات لله قياس الأولى، فإحداث استدلال تفصيلي مندرج في مفهوم قياس الأولى جائزٌ بشرط تحقق اندراجه، ولا يمنع منه لمجرد عدم السبق إلى صورته. وكذا تفصيل بعض الدلائل العقلية المجملة على وجود الله تعالى مثلاً؛ كدلالة وجود الصنعة على وجود الصانع، أو دليل العناية، فأصول هذه الأدلة مما جاءت في الوحي فبالإمكان تفصيل هذا الإجمال بذكر دلائل الصنعة تفصيلاً بالإشارة إلى

---

(١) إعلام الموقعين ٤/ ١٧٠. ومن البحوث الجيدة في تحقيق «ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السُّنَّة والجماعة»، كتاب د. سعود العتيبي، من إصدارات مركز التأصيل، وقد طبع بهذا العنوان.

(٢) النبوات ص٥٠٠.

تركيبها وتعقدها ودلائل حدوثها المؤكدة ضرورة على وجود صانع لها، والاستعانة بأنماط التفكر المستلهمة من العلوم الطبيعية المعاصرة في مجال الفيزياء والكيمياء والبيلوجيا وغيرها؛ كالاستدلال على وجود الصانع وعلمه وحكمته بالمعايرة الدقيقة لهذا الكون (**the fine tuning of the universe**) وفيه كتابات علمية متعددة ومتنوعة تتحدث عن دقة المعايرة للثوابت الكونية ومدى انضباط القوانين الطبيعية بما يدل على وجود من ضبط تلك الثوابت ووضع تلك السنن والقوانين على هذا النحو المدهش والذي لولاه لما وجد الكون ولما وجدت الحياة، أو الاستفادة من مظاهر التعقيد غير القابل للاختزال أو التبسيط (**irreducible complexity**) والموجودة في الطبيعة في التأكيد على وجود خالق خلق تلك المظاهر على هذه الهيئة دفعةً واحدة، دون المرور بأطوار يتنقل فيها من الأبسط إلى الأكثر تعقيداً في ضوء التصور الدارويني.

٦ ـ إحداث استدلال باطل أو إضفاء أوصاف على الاستدلال تجعله محل إشكال وذم؛ كاستدلال المتكلمين مثلاً بدليل حدوث الأجسام على وجود الرب تعالى، فقد وصفت هذه الطريقة الاستدلالية بأنها بدعة في الدين؛ كقول ابن تيمية مثلاً: «طريقة مبتدعة في الشرع باتفاق أهل العلم بالسُّنَّة»[١]، ومأخذ وصفها بالبدعية عائد إلى بطلانها في نفسها، وإلى آثارها ولوازمها، وإلى إضفاء أوصاف عليها كالقول بأنها الطريق الوحيد إلى إثبات وجود الله، فمثل هذه الأوصاف تتضمن قدراً زائداً على مجرد إحداث الاستدلال، وهي تصحح ذم هذه الطريقة، ولذا يقول ابن تيمية ذاكراً شيئاً من مبررات الذم لهذه الطريقة: «منهم من يذمها لأنها بدعة في الإسلام، فإنا نعلم أن النبي ﷺ لم يدع الناس بها، ولا الصحابة؛ لأنها طويلة مخطرة كثيرة الممانعات والمعارضات، فصار السالك فيها كراكب البحر عند هيجانه، وهذه طريقة الأشعري في ذمه لها والخطابي والغزالي وغيرهم ممن لا يفصح ببطلانها»[٢].

---

(١) منهاج السُّنَّة ١/ ٢١١.

(٢) الصفدية ١/ ٢٧٥.

نعم وجد في كلام بعض أهل العلم ما يفهم منه تضييق إحداث الاستدلالات العقدية كقول أبي القاسم الأصفهاني: «أنكر السلف الكلام في الجوهر والأعراض، وقالوا لم يكن على عهد الصحابة والتابعين رضي الله عن الصحابة ورحم التابعين، ولا يخلو أن يكونوا سكتوا عن ذلك وهم عالمون، فيسعنا السكوت عما سكتوا عنه، أو يكونوا سكتوا عنه وهم غير عالمين به، فيسعنا أن لا نعلم ما لم يعلموه»[١]، فمثل هذا التضييق محل بحث ونظر، والأمر كما قال ابن أبي العز: «والسلف لم يكرهوا التكلم بالجوهر والجسم والعرض ونحو ذلك، لمجرد كونه اصطلاحاً جديداً على معان صحيحة؛ كالاصطلاح على ألفاظ العلوم الصحيحة ولا كرهوا أيضاً الدلالة على الحق والمحاجة لأهل الباطل، بل كرهوه لاشتماله على أمور كاذبة مخالفة للحق، ومن ذلك مخالفتها الكتاب والسُّنَّة ولهذا لا تجد عند أهلها من اليقين والمعرفة ما عند عوام المؤمنين فضلاً عن علمائهم، ولاشتمال مقدماتهم على الحق والباطل كثر المراء والجدال وانتشر القيل والقال وتولد لهم عنها من الأقوال المخالفة للشرع الصحيح والعقل الصريح ما يضيق عنه المجال»[٢].

٧ - بقيت مسألة إحداث دليل خاص في مسألة عقدية مطلوبة ليس عليها إشارة من الأدلة النقلية لا من جهة الخصوص ولا العموم، مع صحة هذا الدليل في نفسه وقيامه بالمطلوب، فهل مثل هذا موجود أصلاً؟ وإن كان موجوداً فما حكم استعماله للتدليل في المجال العقدي؟ وللجواب ينبغي ملاحظة المعاني التالية:

■ أن مدخل بحث هذه المسألة هو في الإقرار بكفاية الأدلة الشرعية على تحقيق المطلوب، فما كلفت الشريعة باعتقاده فقد أقامت له من الأدلة ما يتحصل به العلم الواجب فيها لمن حسنت فطرته ونيته، فليس ثمة قضية عقدية يلزم اعتقادها ويتعين إحداث دليل لها. لكن يبقى السؤال قائماً: هل بالإمكان

---

(١) الحجة في بيان المحجة ١/٩٩.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية ١٢٢.

إضافة دليل صحيح على الأدلة التي أتت بها الشريعة، وهل قصدت الشريعة إلى استيعاب الأدلة في المسائل العقدية، أم أنها نبهت إلى عيونها وأفضلها وأخصرها في تحقيق المطلوب، بما يفتح المجال للاستدلال بأدلةٍ صحيحة في نفسها لكنها دون الأدلة الشرعية في الرتبة والقوة والنفع والدلالة؟

■ أن الأصل في المباحث العقدية أنها من قبيل المغيبات، والتي لا يمكن العلم بتفاصيلها إلا بالخبر الصادق، فإحداث الأدلة في مثل هذا المجال من جهة الأصل غير متصور، إذ المغيب الذي كلفت الشريعة بالإيمان به إنما علم بالنص عليه في الدليل الخبري النقلي، فلا يتصور فيما كان من هذا القبيل من المغيبات التفصيلية؛ كتفاصيل الحال الأخروية وما يقع في الجنة والنار من النعيم والعذاب إلا أن يعلم بالوحي، فإذا لم يوجد الدليل المخصوص على هذا الأمر الغيبي فليس ثمة مجال لاعتقاده أصلاً والواجب التوقف فيه، لا إحداث دليل عليه، إذ هذا يؤول إلى إحداث معتقد لم تكلف الشريعة باعتقاده، فيدخل في إطار البدعة.

■ أن تكون المسألة العقدية مما يمكن للعقل أن يتناوله من جهة الإثبات والنفي، وأقيم دليل عقلي محدث غير داخل في خصوص أو عموم الأدلة العقلية النقلية دليلاً عليه مع صحة هذا الدليل العقلي في نفسه، فهل يقبل مثل هذا المسلك الاستدلالي، أم يمنع؟ وهل مثل هذا الدليل موجود فعلاً أم لا؟ المسألة جديرة بالدراسة فعلاً، ولم يتحرر لي شيء ظاهر فيها، مع إشارة بعض الباحثين إلى امتناع وجوده[1].

وعبارة ابن تيمية التي سبق نقلها وفيها قوله: «إنّ الدليل الدالّ على

---

(١) يقول د. سعود العريفي: «ما من مسألة عقدية أثبتها الشرع، يمكن الاحتجاج لها عقلاً، إلا وقد جاء دليلها العقلي في النقل، علم ذلك من علمه، وجهله من جهله. وأن بيان الرسول للاعتقاد غير مقتصر على بيان مسائله، بل هو شامل لتقرير دلائله على أتم وجه. فتكميل الله تعالى لدينه شامل للمسائل والدلائل، كما أن تبليغ الرسول ﷺ للرسالة شامل للمسائل والدلائل. وعلى هذا فالابتداع في باب الدلائل كالابتداع في باب المسائل، سواء بسواء، إذ متعقل الابتداع، الذي هو اتهام الديانة بالنقص، موجود في هذا الباب. وإلا كان الإحداث في كمالات الديانة مذموماً منهياً عنه لها الاعتبار، فكيف به في أصولها». الأدلة النقلية العقلية ص٩. وانظر: ص٥٧ وما يليه.

المدلول عليه، ليس من شرط دلالته استدلال أحدٍ به، بل ما كان النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علمٍ، فهو دليل، وإن لم يستدلّ به أحدٌ؛ فالآيات أدلةٌ وبراهين تدلّ سواءٌ استدلّ به النبيّ، أو لم يستدلّ»[1]، يفهم منها عدم توقف صحة الدليل على سبق الاستدلال به حتى من الشارع، بما يتضمن تجويز الاستدلال به ما دام صحيحاً.

لكن يبقي الكلام في تحققه ووجوده فيطلب، أم كل ما يمكن أن يدخل في هذا الباب هو في حقيقته مما جاء النقل بالإشارة إلى دليله العقلي ولو إجمالاً، خصوصاً وأن كثيراً من تلك الإشارات إشارات شديدة السعة تستوعب عدداً كبيراً من الممارسات الاستدلالية العقلية التفصيلية، فتخرج عامة ما يمكن إدراجه في هذا اللون الاستدلالي من وصف الإحداث المطلق، ويؤول إلى كونه واحداً من أفراد الدليل العقلي العام والذي جاءت الشريعة به. فلو قيل مثلاً: إثبات علو الله تعالى بطريقة السبر والتقسيم بوضع الاحتمالات الممكنة وإلغاء ما يمتنع هو من قبيل إحداث دليل عقلي جديد لإثبات مسألة عقدية، لأمكن أن يقال هذا الدليل يتكأ في تفاصيله على مقدمات عقدية شرعية تقوم على وجوب وصف الله بالكمالات وتنزيهه عن النقائص، وهو معنى جاء تقريره في النقل بأدلة عقلية وخبرية. وقد قال ابن أبي العز رَحِمَهُ اللهُ في شرحه للطحاوية: (وإذا تأمل الفاضل غاية ما يذكره المتكلمون والفلاسفة من الطرق العقلية، وجد الصواب منها يعود إلى بعض ما ذكر في القرآن من الطرق العقلية بأفصح عبارة وأوجزها، وفي طرق القرآن من تمام البيان والتحقيق ما لا يوجد عندهم مثله، قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾)[2]. والخلاصة أن الأمر لم يتحرر لي تماماً، وإن كنت ميّالاً إلى عدم إمكانه لعدم وجوده، والله أعلم.

وبكل حال فالمحوج لإحداث الاستدلالات في المجال العقدي غالباً

---

(١) النبوات ص٥٠٠.

(٢) شرح الطحاوية ١/٧٦.

يرجع إلى إقناع المخالف بنوع من الدليل مناسب لذائقته الاستدلالية والذي قد لا يكون هو الدليل الأكثر إحكاماً أو سهولةً أو اختصاراً أو وضوحاً، بل قد يكون على الضد من هذه، ومع ذلك يسوغ الاستدلال به لاعتبار وظرف، وقد عالج ابن تيمية هذه القضية تنظيراً وممارسة، ومما قاله تنظيراً لهذه المسألة:

«ولكن سلوك هؤلاء لهذه الطرق البعيدة التي فيها شبهة وطول دون الطرق القريبة التي هي أقرب وأقطع قد يكون لكون المناظر لهم لا يسلم صحة الطرق القريبة الواضحة القطعية، إما عناداً منه وإما لشبهة عرضت له أفسدت عقله وفطرته مثلما يعرض كثيراً لهؤلاء، فيحتاج مع من يكون كذلك إلى أن يعدل معه إلى طريق طويلة دقيقة يسلم مقدماتها مقدمة مقدمة إلى أن تلزمه النتيجة بغير اختياره، وإن كانت المقدمات التي مانعها أبين وأقطع من المقدمات التي سلمها، لكن هذا يُحتاج إليه كثيراً في مخاطبة الخلق، فكم من شخص لا يقبل شهادة العدول الذين لا يشك في صدقهم، ويقبل شهادة من هو دونهم إما لجهله وإما لظلمه، وكذلك كم من الخلق من يرد أخباراً متواترة مستفيضة، ويقبل خبر من يحسن به الظن لاعتقاده أنه لا يكذب، وكم من الناس من يرد ما يعلم بالدلائل السمعية والعقلية، ويقبله إذا رأى مناماً يدل على ثبوته أو قاله من يحسن به الظن لثقة نفسه بهذا أكثر من هذا، وكم ممن يرد نصوص الكتاب والسُّنَّة حتى يقول ما يوافقها شيخه أو إمامه فيقبلها حينئذ لكون نفسه اعتادت قبول ما يقوله ذلك المعظم عنده لم يعتد تلقى العلم من الكتاب والسُّنَّة ومثل هذا كثير.

فكذلك كثير من الناس قد يألف نوعاً من النظر والاستدلال فإذا أتاه العلم على ذلك الوجه قبله وإذا أتاه على غير ذلك الوجه لم يقبله وإن كان الوجه الثاني أصح وأقرب؛ كمن تعود أن يحج من طريق بعيدة معطشة مخوفة وهناك طرق أقرب منها آمنة وفيها الماء، لكن لما لم يعتدها نفرت نفسه عن سلوكها، وكذلك الأدلة التي فيها دقة وغموض وخفاء قد ينتفع بها من تعودت نفسه الفكرة في الأمور الدقيقة، ومن يكون تلقيه للعلم عن الطرق الخفية التي لا يفهمها أكثر الناس أحب إليه من تلقيه له من الطرق الواضحة التي يشركه فيها الجمهور، ومثل هذا موجود في المطاعم والمشارب والملابس والعادات لما في النفوس من حب الرياسة، فهذه الطرق الطويلة الغامضة التي تتضمن

تقسيمات أو تلازمات أو إدراج جزئيات تحت كليات قد ينتفع بها من هذا الوجه في حق طائفة من الناظرين والمناظرين، وإن كان غير هؤلاء من أهل الفطر السليمة والأذهان المستقيمة لا يحتاج إليها بل إذا ذكرت عنده مجها سمعه ونفر عنها عقله ورأى المطلوب أقرب وأيسر من أن يحتاج إلى هذا» ـ إلى أن يقول ـ «والقرآن لا يذكر فيه مخاطبة كل مبطل بكل طريق ولا ذكر كل ما يخطر بالبال من الشبهات وجوابها فإن هذا لا نهاية له ولا ينضبط وإنما يذكر الحق والأدلة الموصلة إليه لذوي الفطر السليمة، ثم إذا اتفق معاند أو جاهل كان من يخاطبه من المسلمين مخاطباً له بحسب ما تقتضيه المصلحة كما يحتاج إلى الترجمة أحياناً وكما قد يستدل على أهل الكتاب بما يوجد عندهم من التوراة والإنجيل»[1].

ومن اللفتات الجميلة التي نبَّه إليها ابن تيمية الجوانب النفسية لهذه الحالة العلمية الغريبة بإقبال بعض النفوس على الأنماط الاستدلالية الوعرة والغامضة يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «بأن قوماً كان لهم ذكاء تميزوا به في أنواع من العلوم، إما طبيعية كالحساب والطب، وإما شرعية كالفقه مثلاً، وأما الأمور الإلٰهية فلم يكن لهم بها خبرة كخبرتهم بذلك، وهي أعظم المطالب وأجل المقاصد فخاضوا فيها بحسب أحوالهم، وقالوا فيها مقالات بعبارات طويلة مشتبهة لعل كثيراً من أئمة المتكلمين بها لا يحصلون حقائق تلك الكلمات، ولو طالبتهم بتحقيقها لم يكن عندهم إلا الرجوع إلى تقليد أسلافهم فيها. وهذا موجود في منطق اليونان وإلٰهياتهم، وكلام أهل الكلام من هذه الأمة وغيرهم، يتكلم رأس الطائفة كأرسطو مثلاً بكلام وأمثاله من اليونان بكلام وأبي الهذيل والنظام وأمثالهما من متكلمة أهل الإسلام بكلام، ويبقى ذلك الكلام دائراً في الأتباع يدرسونه كما يدرس المؤمنون كلام الله، وأكثر من يتكلم به لا يفهمه. وكلما كانت العبارة أبعد عن الفهم كانوا لها أشد تعظيماً وهذا حال الأمم الضالة كلما كان الشيء مجهولاً كانوا أشد له تعظيماً»[2].

---

(١) درء التعارض ٨/ ٨٥، وانظر: الرد على المنطقيين ص٢٥٥، و٣٢٨.

(٢) درء التعارض ٥/ ٣١٤.

ويقول أيضاً كاشفاً عن عامل نفسي آخر لهؤلاء: «وكذلك الأدلة التي فيها دقة وغموض وخفاء قد ينتفع بها من تعودت نفسه الفكرة في الأمور الدقيقة ومن يكون تلقيه للعلم عن الطرق الخفية التي لا يفهمها أكثر الناس أحبّ إليه من تلقيه له من الطرق الواضحة التي يشركه فيها الجمهور، ومثل هذا موجود في المطاعم والمشارب والملابس والعادات لما في النفوس من حب الرياسة»[١].

بطلان الدليل المعين لا يلزم منه بطلان المدلول:

وهو فرع عن القاعدة الكلية «عدم العلم ليس علماً بالعدم»، فـ«عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعيّن»[٢]، وكذا بطلان الدليل المعين ليس دالّاً على بطلان المدلول، والعكس بالعكس، فصحة المدلول لا يلزم منه تصحيح كل دليل مستعمل في الدلالة عليه، «فمن المعلوم أن الدليل يجب طرده، وهو ملزوم للمدلول عليه، فيلزم من ثبوت الدليل ثبوت المدلول عليه، ولا يجب عكسه، فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه»[٣]، وبالتالي فالاستدلال لثابت عقدي لا ينبغي أن يكون حاملاً لنا على تصحيح كافة مسارات النظر والاستدلال له، بل الواجب النظر في هذه الأوجه الاستدلالية وفرزها لمعرفة الصحيح منها من الخطأ، والاستمساك بالصحيح منها دون ما فيه خطأ، وفي المقابل لا يصح أن يجعل من عدم صحة دليل معين ذريعة إلى التشكيك في المدلول مطلقاً، أو التعجل في إبطال قول مخالف لبطلان دليل معين، بل الواجب التحقق من عدم وجود دليل أو أدلة أخرى قد تصحح المدلول، وبتقدير عدمها فلا يصح أن يعتقد عدم المدلول إلا بدليل صحيح يدل على العدم، إذ «عدم الدليل المعيّن لا يستلزم عدم المدلول عليه، فإن كل

---

(١) درء التعارض ٨/٨٦.

(٢) التدمرية ص٣٣.

(٣) درء التعارض ٥/٢٦٩.

ما خلقه الله دليل عليه، ثم إذا عدم ذلك، لم يلزم عدم الخالق، فلا يجوز نفي الشيء لعدم الدليل الدالّ عليه، إلا أن يكون عدم الدليل مستلزماً لعدمه؛ كالأمور التي تتوفر الهمة على نقلها إذا لم ينقل، عُلم انتفاؤها»[1].

يقول ابن تيمية في انتقاد بعض النظار النافين لشيء من صفات الرب لعدم ثبوت الدليل المعين عليها عندهم: «ومن هنا أخطأ كثير من النظار في نفي كثير من صفات الرب وأحكامه وأفعاله حيث لم يعلموا دليلاً قطعياً يثبتها فنفوها وكانت ثابتة في نفس الأمر وقد يكون عند غيرهم دليل قطعي يثبتها ولو قدر عدم علم الناس كلهم بها فللّه علم لم يعلمه العباد ولله اسماء استأثر بها في علم الغيب عنده لم يعلمها الناس»[2].

ومما يمكن إلحاقه بهذا أيضاً أن فساد قول المخالف لا يلزم منه بالضرورة صحة القول الآخر إذ يحتمل أن يكون ثمة قول أو أقوال أخر من بينها الصحيح، وإنما يعرف القول الصحيح بالدليل الدال عليه، لا بمجرد إبطال قول الخصوم، يقول ابن تيمية: «لكن فساد قول خصمه لا يستلزم صحة قوله، إذ أمكن أن يكون الحق في قول ثالث»[3].

الاستدلال للمبادئ الفطرية الأولية:

من المفاهيم التي ينبغي التنبُّه لها والمتصلة بعملية الاستدلال أن مجال الاستدلال إنما هو في إثبات العلوم النظرية لا العلوم الأولية الضرورية؛ فإن هذه الضروريات مبادئ فطرية جعلها الله في خلقه، وهي مستغنية عن التدليل عليها، بل هي المرجع للتدليل على ما وراءها من العلوم النظرية، وقد نص الكثيرون على فكرة استغناء الضروريات عن التدليل فمما قاله ابن حزم مثلاً: «ما كان مدركاً بأول العقل أو الحس فليس عليه استدلال أصلاً، بل من قِبَل هذه الجهات يبتدئ كل أحد بالاستدلال، وبالرد إلى ذلك فيصح استدلال أو

---

(١) الجواب الصحيح ٣/ ١٧٥.

(٢) الجواب الصحيح ٦/ ٤٧٠.

(٣) مسألة حدوث العالم ص٧١.

يبطل»[1]. ويقول المعلمي: «وأما القضايا الضرورية والبديهية فقد اتفق علماء المعقول أنها رأس مال العقل، وأن النظر إنما يرجى منه حصول المقصود ببنائه عليها، وإسناده عليها»[2].

فالعلوم الضرورية الأولية مستغنية عن الاستدلال لها بل إليها مرجع عملية الاستدلال، فالنظام الاستدلالي لا يقوم إلا بوجود هذه المبادئ الضرورية، وإلا لزم التسلسل والدور، والذي يفضي إلى سقوط المنظومة الاستدلالية كليّاً، يقول ابن تيمية شارحاً هذه الفكرة: «البرهان الذي ينال بالنظر فيه العلم، لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية، فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري، إذ المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية دائماً لزم الدور القبلى أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء من وجه فإن العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر، إذ لو كانت تلك المقدمات أيضاً نظرية لتوقف على غيرها فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علم إلا بعد علم قبله للزم أن لا يحصل في قلبه علم ابتداء، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدؤها الله في قلبه، وغاية البرهان أن ينتهي إليها، ثم تلك العلوم الضرورية قد يعرض فيها شبهات ووساوس كالشبهات السوفسطائية، مثل الشبهات التي يوردها على العلوم الحسية والبديهية، كالشبهات التي أوردها الرازي في أول محصلة، وقد تكلمنا عليها في غير هذا الموضع، والشبهات القادحة في تلك العلوم لا يمكن الجواب عنها بالبرهان؛ لأن غاية البرهان أن ينتهي اليها، فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والبحث، ولهذا كان من أنكر العلوم الحسية والضرورية لم يناظر، بل إذا كان جاحداً معانداً عوقب حتى يعترف بالحق وإن كان غالطاً إما

---

(١) الفصل في الملل والنحل ١٠٩/٥.

(٢) القائد إلى تصحيح العقائد ص٣٨.

لفساد عرض لحسه أو عقله لعجزه عن فهم تلك العلوم، وإما لنحو ذلك فإنه يعالج بما يوجب حصول شروط العلم له وانتفاء موانعه، فإن عجز عن ذلك لفساد في طبيعته عولج بالأدوية الطبيعية أو بالدعاء والرقى والتوجه ونحو ذلك وإلا ترك»[1].

والحق أن مجرد محاولة التدليل على مثل هذه البديهيات عملية شاقةٌ عسرةٌ، بل هي في كثير من الأحيان غير مقدور عليها، وقد تفضي بالمرء إلى نوع من السفسطة، والتشكيك في البدهيات. وهي بكل حالٍ مجرد تعذيب للنفس من غير طائل، يقول ابن تيمية مبيناً هذه الإشكالية ضارباً مثلاً لطيفاً معبراً عن طبيعة الإشكال: «والأمور الفطرية متى جعل لها طرق غير الفطرية كانت تعذيباً للنفوس بلا منفعة لها، كما لو قيل لرجل: اقسم هذه الدراهم بين هؤلاء النفر بالسوية، فإن هذا ممكن بلا كلفة، فلو قال له قائل: اصبر فإنه لا يمكنك القسمة، حتى تعرف حدها، وتميز بينها وبين الضرب، فإن القسمة عكس الضرب، فإن الضرب هو تضعيف آحاد العددين بآحاد العدد الآخر، والقسمة توزيع آحاد أحد العددين على آحاد العدد الآخر، ولهذا إذا ضرب الخارج بالقسمة في المقسوم عليه عاد المقسوم، وإذا قسم المرتفع بالضرب على أحد المضروبين خرج المضروب الآخر، ثم يقال: ما ذكرته في حد الضرب لا يصح فإنه إنما يتناول ضرب العدد الصحيح، لا يتناول ضرب المكسور، بل الحد الجامع لهما أن يقال الضرب طلب جملة تكون نسبتها إلى أحد المضروبين كنسبة الواحد إلى المضروب الآخر، فإذا قيل: اضرب النصف في الربع، فالخارج هو الثمن، ونسبته إلى الربع كنسبة النصف الى الواحد. فهذا وإن كان كلاماً صحيحاً لكن من المعلوم أن من معه مال يريد أن يقسمه بين عدد يعرفهم بالسوية إذا ألزم نفسه أنه لا يقسمه حتى يتصور هذا كله كان هذا تعذيباً له بلا فائدة وقد لا يفهم هذا الكلام وقد يعرض له فيه إشكالات»[2].

---

(١) درء التعارض ٣/ ٣٠٩.

(٢) الرد على المنطقيين ص٢٤٩.

ويقول أيضاً موضحاً ما قد يؤول إليه عملية الاستدلال للبدهيات: «كثيراً من العلوم تكون ضرورة فطرية فإذا طلب المستدل أن يستدل عليها خفيت ووقع فيها شك، إما لما في ذلك من تطويل المقدمات، وإما لما في ذلك من خفائها، وإما لما في ذلك من كلا الأمرين»[1].

وما قد يقع من الاستدلال للمبادئ الفطرية عند الاحتياج فإنما هو في حقيقته مجرد كشف عن حقيقة كونها فطرية ضرورية، لا أنه تدليل على ثبوتها وصحتها في نفس الأمر، إذ هي مع صحتها مستغنية عن هذا التدليل لما تقدم، وبين مقام الكشف والتدليل فرقٌ، إذ هذا النمط من الاستدلال أشبه بتذكير الغافل وتنبيه الذاهل، ولذا قال ابن تيمية في معرض ذكره للدلائل المثبتة لوجود الله تعالى: «فإذا رأى آياته المستلزمة لوجوده كان ذلك تبصرة من ذلك الطيف، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ ﴿٢٠١﴾﴾ [الأعراف: ٢٠١]، وتكون تذكرة إذا حصل نسيان وغفلة تذكرة بالله فهي تبصرة لما قد يعرض من الجهل وتذكرة لما قد يحصل من غفلة، وإن كان أصل المعرفة فطرياً حصل في النفس بلا واسطة ألبتة»[2].

---

(١) درء التعارض ٣/٣١٩.

(٢) درء التعارض ٣/٥٣١.

المبحث الثاني

الاستدلال العقدي... الأهمية والأخطار

أهمية الاستدلال العقدي:

تنبع أهمية الاستدلال العقدي من جملة من الأمور:

الأول: من أهمية المجال العقدي ذاته، فلعلم الاعتقاد شرفٌ وأهمية تستتبع ضرورةً حرصاً زائداً على تصحيح مسالك النظر فيه، ومناهج الاستدلال له، طلباً لتصحيح التصور وتنقيته من التصورات الباطلة وشوائب الانحراف.

الثاني: توفير أداة الوصول إلى المعتقد الحق، وفرز المعتقدات الصحيحة من الباطلة، وبغير هذه الأداة سيكون اللجوء حتماً إلى مجرد الدعاوى الفارغة والتي تفتقد بداهةً كافة القيم المعيارية التي يمكن أن يعرف من خلالها الصواب من الخطأ، والحق من الباطل.

الثالث: توفير أدوات وآليات الإقناع بصحة التصور العقدي، فإن مفهوم إقامة الحجة على المخالفين في البحث العقدي ليس مفهوماً تسليمياً محضاً يستسلم فيه الأضعف لسلطة القوي، أو يذعن طرف لمجرد البهرجة اللفظية ولحن القول، وإنما هو مفهوم مأخوذ من لفظه بإقامة الحجة والبرهان والدليل على صحة المعتقد الذاتي وبطلان معتقد المخالف.

الرابع: تحقيق العبودية لله تعالى بإقامة المعتقد على الحجج والبراهين لا على التقليد المحض، أو المتابعة لدين الآباء والأجداد، فإن هذه مقامات مذمومة شرعاً، فليس القصد هو مجرد موافقة المعتقد الحق دون سلوك الطريق الموصل إليه، بل من تمام العبودية سلوك الطريق المفضي إلى المعتقد الحق.

الخامس: تمام الموافقة للسُّنَّة، فليس من قصد الشارع كما سبق مجرد موافقة الحق، وإنما من قصده أن يصادفه الإنسان بطريقه الصحيح، فحقيقة موافقة أهل السُّنَّة لا تكون بمجرد موافقاتهم في شيء من تفاصيل المعتقد، وإنما تكون أصالةً بموافقتهم في منهاجهم، بل التشوف إلى الموافقة في المنهج أعظم من الموافقة في الجزئيات، والخطأ في الموافقة المنهجية أعظم ضرراً من الخطأ في المسائل الجزئية، وقد يغتفر للمخطئ خطأ جزئيّاً ما لا يغتفر للمخطئ خطأً كلياً منهجيّاً، وفي الأثر: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»، وبعيداً عن الخلاف في صحة هذا الحديث من ضعفه فإن معناه صحيح ومتلقى بالقبول في الساحة الشرعية، وهو مؤكد على ضرورة الالتزام المنهجي في الوصول إلى الحق.

يقول ابن تيمية: «فمن قال في القرآن برأيه، فقد تكلف ما لا علم له به، وسلك غير ما أُمِر به، فلو أنه أصاب المعنى في نفس الأمر لكان قد أخطأ؛ لأنه لم يأتِ الأمر من بابه، كمن حكم بين الناس على جهل فهو في النار، وإن وافق حكمه الصواب في نفس الأمر»[1]. ولذا كان أحد معايير الفُرقة المذمومة شرعاً كما نبَّه إليه الإمام الشاطبي الافتراق المنهجي، يقول الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وذلك أن هذه الفرق إنما تصير فرقاً بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين، وقاعدة من قواعد الشريعة، لا في جزئي من الجزئيات، إذ الجزئي والفرع الشاذ لا ينشأ عنه مخالفةٌ يقع بسببها التفرق شيعاً، وإنما ينشأ التفرق عند وقوع المخالفة في الأمور الكلية؛ لأن الكليات تضم من الجزئيات غير قليل، وشأنها في الغالب أن لا تختص بمحل دون محل ولا بباب دون باب... ويجري مجرى القاعدة الكلية كثرة الجزئيات»[2].

السادس: تحقيق وحدة الصف واجتماع الكلمة، بالتوافق على منهج

(١) مجموع الفتاوى ١٣/ ٣٧١.

(٢) الاعتصام ٣/ ١٣٩.

الاستدلال الشرعي، وقد بيَّن الله تعالى حالة التلازم بين المنهج الاستدلالي وحالة الاجتماع وعدم الافتراق، يقول الله تعالى مثلاً: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ [آل عمران: ١٠٣]، وقال سبحانه: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُۚ﴾ [آل عمران: ١٠٥] وقال ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍۚ﴾ [الأنعام: ١٥٩]. والطريق المفضي إلى هذه الوحدة المطلوبة شرعاً هو في تحقيق قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾ [الأنعام: ١٥٣]، يقول قوام السُّنَّة الأصبهاني معلقاً على ظاهرة الوحدة العقدية عند أهل السُّنَّة والجماعة الناشئة عن التوافق المنهجي: «ومما يدل على أن أهل الحديث هم على الحق، أنك لو طالعت جميع كتبهم المصنفة من أولهم إلى آخرهم، قديمهم وحديثهم مع اختلاف بلدانهم وزمانهم، وتباعد ما بينهم في الديار، وسكون كل واحد منهم قطراً من الأقطار، وجدتهم في بيان الاعتقاد على وتيرة واحدة، ونمط واحد يجرون فيه على طريقة لا يحيدون عنها، ولا يميلون فيها، قولهم في ذلك واحد ونقلهم واحد، لا ترى بينهم اختلافاً، ولا تفرقاً في شيء ما وإن قلّ، بل لو جمعت جميع ما جرى على ألسنتهم، ونقلوه عن سلفهم، وجدته كأنه جاء من قلب واحد، وجرى على لسان واحد، وهل على الحق دليل أبين من هذا؟»[(١)].

آثار الإخلال بالاستدلال العقدي:

وللخلل الداخل على عملية الاستدلال آثار عقدية خطيرة، تتفاوت بطبيعة الخلل الداخل، فمن تلك الآثار:

الأول: دخول الخلل على التصور العقدي ذاته، إذ الإخلال في عملية الاستدلال مفضٍ إلى دخول قدرٍ من الخلل في التصور العقدي، وقد يفضي إلى تصور مغلوط أو منقوص عما يريده الشارع، بل قد يؤول الأمر إلى حالة

---

(١) الحجة في بيان المحجة ٢/٢٣٩.

من العجز عن الاستدلال على أظهر الأصول العقدية، يقول ابن تيمية موضحاً هذه الإشكالية، وارتباطها بحالة الإخلال بعملية الاستدلال العقدي السليم: «فانظر من عدل عن الطرق المستقيمة شرعاً وعقلاً كلما أمعن في العدول أمعن في البعد عن الحق وتطويل الطريق وتصعيبها، حتى آل الأمر بهم إلى الجهل العظيم، وإلى العجز عن الاستدلال على ما هو أعظم الأشياء ثبوتاً ووجوداً، وأكثرها وأقواها أدلة وأولاها بالعلم من كل معلوم وأحقها بأن يكون مستقرّاً في الفطرة دائم الحصول في القلوب حاصلاً بأكمل الأسباب التي يمكن بها حصول العلم»[1].

وبتقدير إفضاء المسلك الاستدلالي الذي داخله الخلل إلى ما ينبغي اعتقاده، فالموافقة هنا في النتيجة من قبيل المصادفة التي لا يُمدح صاحبها لمجرد الموافقة، بل الشريعة متشوفة إلى تصحيح مسلك النظر والاجتهاد أكثر من تشوفها لإصابة الحق في أفراد المسائل كما سبق، ولذا قال النبي ﷺ: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر**»[2]، فالاجتهاد المعتبر هنا هو بذل الوسع والطاقة في تطلب حكم الله تعالى من المؤهل له شرعاً، وأحد معايير هذا التأهل العلم بطرائق النظر والاستدلال المعتبرة، يقول ابن تيمية كاشفاً عن أحوال الناس في الوقوع في الخطأ: «إنه من اجتهد من أمة محمد ﷺ وقصد الحق فأخطأه، لم يكفر، بل يغفر له خطأه. ومن تبين له ما جاء به الرسول فشاق الرسول من بعدما تبين له الهدى، واتبع غير سبيل المؤمنين فهو كافر، ومن اتبع هواه، وقصر في طلب الحق، وتكلم بلا علم، فهو عاص مذنب، ثم قد يكون فاسقاً، وقد تكون له حسنات ترجح سيئاته»[3].

الثاني: توليد حالة الاضطراب والحيرة العقدية، فالاضطراب في البنية

---

(١) درء التعارض ٨/ ٣١٣.

(٢) رواه البخاري (٧٣٥٢)، ومسلم (٤٥٨٤).

(٣) مجموع الفتاوى ١٢/ ١٨٠.

الاستدلالية لا يقيم تصوراً عقدياً مرشحاً للبقاء والاستمرارية، بل يخلق حالة من حالات التوتر والاضطراب العقدي، وهي حالة تحمل صاحبها على التردد في مواقفه العقدية، والترحل من موقف عقدي لآخر، وقد لحظ ابن تيمية من حال المتكلمين هذه الإشكالية فمما قاله في هذا: «إنك تجد أهل الكلام أكثر الناس انتقالاً من قول إلى قول، وجزماً بالقول في موضع، وبنقيضه في موضع آخر، وهذا دليل على عدم اليقين»[1].

وقال أيضاً: «هم إذا أعرضوا عن الأدلة الشرعية، لم يبق معهم إلا طريقان: إما طريق النظار وهي الأدلة القياسية العقلية، وإما طريق الصوفية وهي الطريقة العبادية الكشفية. وكل من جرب هاتين الطريقين علم أن ما لا يوافق الكتاب والسُّنَّة منهما فيه من التناقض والفساد ما لا يحصيه إلا رب العباد، ولهذا كان من سلك إحداهما إنما يؤول به الأمر إلى الحيرة والشك إن كان له نوع عقل وتمييز، وإن كان جاهلاً دخل في الشطح والطامات التي لا يصدق بها إلا أجهل الخلق. فغاية هؤلاء الشك وهو عدم التصديق بالحق، وغاية هؤلاء الشطح وهو التصديق بالباطل، والأول يشبه حال اليهود، والثاني يشبه حال النصارى»[2].

بل صرح بأن من مؤشرات الإشكال في البنية الاستدلالية ما تثمره من شك واضطراب في عقيدة المستدل، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأذكر أني قلت مرة لبعض من كان ينتصر لهم من المشغوفين بهم ـ وأنا إذ ذاك صغير قريب العهد من الاحتلام ـ: كل ما يقوله هؤلاء ففيه باطل إما في الدلائل وإما في المسائل، إما أن يقولوا مسألة تكون حقاً لكن يقيمون عليها أدلة ضعيفة، وإما أن تكون المسألة باطلاً. فأخذ ذلك المشغوف بهم يعظم هذا وذكر مسألة التوحيد، فقلت: التوحيد حق. لكن اذكر ما شئت من أدلتهم التي تعرفها حتى أذكر لك ما فيه. فذكر بعضها بحروفه حتى فهم الغلط وذهب إلى ابنه ـ وكان أيضاً من المتعصبين لهم ـ فذكر

---

(١) مجموع الفتاوى ٤/ ٥٠.

(٢) درء التعارض ٥/ ٣٤٥.

ذلك له قال: فأخذ يعظم ذلك علي فقلت: أنا لا أشك في التوحيد، ولكن أشك في هذا الدليل المعين. ويدلك على ذلك أمور: أحدها: أنك تجدهم أعظم الناس شكاً واضطراباً وأضعف الناس علماً ويقيناً وهذا أمر يجدونه في أنفسهم ويشهده الناس منهم وشواهد ذلك أعظم من أن تذكر هنا»[1].

وصدق رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فإن قصصهم وأخبارهم في هذا الشأن كثيرة جداً تكشف عن حالة المعاناة التي كان يعانيها كثير من المتكلمين والفلاسفة في تصوراتهم العقدية، يقول الشيخ عبد الرحمٰن المعلمي: «فيعلم أن طريق المتعمقين مشتبهة موقعة في كثرة الخطأ والغلط والاختلاف والارتياب والجنون، وحق لمن رغب عن سبيل الله ﷻ وابتغى الهدى في غيرها أن يقع في مثل هذا التيه»[2].

ومن اللافت للنظر فعلاً قول الرازي كاشفاً عن تجربة شخصية من الحيرة والاضطراب والطمأنينة العقدية، يقول الرازي:

«نهاية إقدام العقول عِقال	وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا	وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا	سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا
فكم قد رأينا من رجال ودولة	فبادوا جميعاً مسرعين وزالوا
وكم من جبال قد علت شرفاتها	رجال فزالوا والجبال جبال

لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن أقرأ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وأقرأ في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ۝١١٠﴾ [طه: ١١٠]، ثم قال: ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي»[3].

الثالث: أن الخطأ في المسلك الاستدلالي يفتح المجال للمخالف

---

(١) مجموع الفتاوى ٤/ ٢٧.

(٢) القائد إلى تصحيح العقائد ص٥٧.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٢٤٢.

العقدي للاستطالة والتسلط على المخطئ، بل ويفتح له المجال للاستطالة على الحق ذاته، فإن الخطأ في الاستدلال قد يحمل بعض المخالفين على رفض الحق والاستطالة عليه، وهذا ملحظ كثيراً ما كرره شيخ الإسلام في كتبه وذلك في معرض نقده لكثير من الطوائف التي وافقت الحق لكنها وافقته بأصول فاسدة شاركت فيه بعض المخالفين عقديّاً، فتسلط عليهم المخالف بتلك الأصول الفاسدة، خذ مثلاً نقده لاستدلال المتكلمين على وجود الله تعالى بدليل حدوث الأجسام، يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولما ظهر فسادها للعقل تسلط الفلاسفة على سالكيها، وظنت الفلاسفة أنهم إذا قدحوا فيها فقد قدحوا في دلالة الشرع ظناً منهم أن الشرع جاء بموجبها إذ كانوا أجهل بالشرع والعقل من سالكيها، فسالكوها لا للإسلام نصروا ولا لأعدائه كسروا بل سلطوا الفلاسفة عليهم وعلى الإسلام»[1].

وهذه إشكالية شديدة العمق تكشف عن خطورة المناهج الاستدلالية الخاطئة فإنه لا يقتصر تأثيرها على مجرد الوقوع في الخطأ العقدي بل يمتد هذا التأثير فيصير صاداً ومانعاً للمستدل وغيره عن قبول تمام الحق، بل يقدم مادة معرفية يستعان بها في رد الحق، ومحاولة إبطاله، يقول ابن تيمية: «فإن قوماً أرادوا بزعمهم نصر الشرع بعقولهم الناقصة، وأقيستهم الفاسدة فكان ما فعلوه مما جرأ الملحدين أعداء الدين عليه، فلا للإسلام نصروا ولا لأعدائه كسروا»[2]. وللشاطبي كلمة تكشف عن خطورة المسلك الاستدلالي الخاطئ وعن امتداد تأثيره السلبي في الصد عن الحق ليشمل المستدل ذاته، يقول فيها: «المبتدع لا بد له من تعلق بشبهة دليل ينسبها إلى الشارع، ويدعي أن ما ذكره هو مقصود الشارع، فصار هواه مقصوداً بدليل شرعي في زعمه، فكيف يمكنه الخروج عن ذلك وداعي الهوى مستمسك بجنس ما يتمسك به؟ وهو الدليل الشرعي في الجملة»[3].

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ٢٤٠.

(٢) الرد على المنطقيين ص٢٧٣.

(٣) الاعتصام ١/ ٢١٨.

المبحث الثالث

الاستدلال العقدي... مقدمات ومنطلقات

مما ينبغي مراعاته في عملية الاستدلال العقدي جملة من المقدمات التي يجب استحضارها قبل الخوض في تفاصيل العملية الاستدلالية، وهي أشبه بالشروط الإيمانية والأخلاقية التي يجب أن تتوافر في النفس لينتج صاحبها استدلالاً عقديّاً محكماً، ومتى ما تخلفت أو ضعفت فستتسرب إشكاليات حقيقية في عملية الاستدلال، وقد تنتج طبيعةً استدلالية مشوهة. ومن هذه المقدمات والمنطلقات:

أولاً: وجوب تجريد النفس من الهوى في العملية الاستدلالية:

للهوى تأثير بليغ في حرف بوصلة البحث العلمي والعملية الاستدلالية، فتحمل الباحث شعر أو لم يشعر إلى نتائج وخلاصات بحثية باطلة، والواجب أن يكون الدليل هو القائد نحو المعتقد لا أن تقلب المسألة فتذلل الأدلة لموافقة المعتقدات المسبقة (الأهواء)، وهذه القضية شديدة الخطورة وشديدة الحضور للأسف الشديد في البحث العقدي عند مختلف الطوائف، يقول الشيخ ابن عثيمين موضحاً واحداً من أهم إفرازات الهوى في المجال العقدي: «ولهذا قال العلماء كلمة طيبة، قالوا: يجب على الإنسان أن يستدل ثم يبني، لا أن يبني، ثم يستدل؛ لأن الدليل أصل والحكم فرع، فلا يمكن أن يُقلب الوضع، ونجعل الحكم الذي هو الفرع أصلاً، والأصل الذي هو الدليل فرعاً. ثم أن الإنسان إذا اعتقد قبل أن يستدل ولم تكن عنده النية الحسنة صار يلوي أعناق النصوص من الكتاب والسُّنَّة إلى ما يعتقده هو، وحصل بذلك

البقاء على هواه، ولم يتبع الهدى»[1].

ويقول ابن تيمية في نقده لبعض الطوائف المخالفة: «والمقصود أنّ مثل هؤلاء اعتقدوا رأياً ثمّ حملوا ألفاظ القرآن عليه، وليس لهم سلف من الصّحابة والتّابعين لهم بإحسان ولا من أئمّة المسلمين لا في رأيهم ولا في تفسيرهم»[2]، وصدق ابن حزم إذ قال: «ولا أرقّ ديناً ممن يوثق روايةً إذا وافقت هواه، ويوهنها إذا خالفت هواه، فما يتمسك فاعل هذا من الدين إلا بالتلاعب»[3]، وللشيخ محمود شلتوت كلام نفيس في الكشف عن أثر الهوى في إفساد غرض الشارع من وضع الأدلة، يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد يكون الناظر في الأدلة ممن تمتلكهم الأهواء فتدفعه إلى تقرير الحكم الذي يحقق غرضه، ثم يأخذ في تلمس الدليل الذي يعتمد عليه ويجادل به، وهذا في الواقع يجعل الهوى أصلاً تُحمل عليه الأدلة، ويُحكم به على الأدلة، وهذا قلب لقضية التشريع، وإفساد لغرض الشارع من نصب الأدلة»[4].

وقد حاولت معالجة بعض جوانب هذه الإشكالية في بحثي المنشور بعنوان «ينبوع الغواية الفكرية» تحت عنوان «محركات الأفكار» وأردت التأكيد من خلال هذا المصطلح على أن ما يسهم في تشكيل هوياتنا الفكرية والعقدية ليس العامل العلمي أو المعرفي فقط، وإنما هناك عوامل أخرى قد تكون أعمق أثراً وأشد تأثيراً من هذا العامل، ومن الضروري جدّاً تسليط الضوء على هذه العوامل، ونقلها من حيز اللامفكر فيه إلى حيز آخر يجعلها في موضع الملاحظة ويرفع من حساسيتنا اتجاهها، فإذا وجد المرء في نفس ولو قدراً ضئيلاً من الحرج بقبول نتائج عملية الاستدلال الصحيحة، فليستحضر هذه المحركات لعل المشكلة نابعة من واحد منها، ولست بصدد الدخول في تفاصيل هذه المحركات وإنما مجرد الإشارة إليها وعن تأثيرها السلبي في بناء

---

(١) لقاءات الباب المفتوح ٢/١٤١ ـ ١٤٢.

(٢) مجموع الفتاوى ١٣/٣٥٨.

(٣) المحلى ٦/ ٧٢.

(٤) البدعة.. أسبابها ومضارها ص٢٤.

الاستدلال الشرعي المحكم، فمن المحركات التي يجب التنبه لها لما لها من سطوة كبيرة: إلف قول. محبة متبوع. كراهية مخالف. عجب وغرور. تقدم ورياسة. مال وعيشة. مراعاة لمذهب. تعصب لطائفة. حسد لمخالف. نشأة على رأي. اختيار متقدم. وغيرها كثير، والتي يشملها اسم واحدٌ شرعاً وهو (الهوى) فكل ذريعةٍ تصد صاحبها عن الاستجابة لموجب الأدلة الصحيحة، وتوقعه في فخاخ الاستدلال الباطل، فإنما هو لغلبة الهوى على النفس، وقد كشف القرآن صراحةً عن ثنائية «الاستجابة للحق أو الاستجابة للهوى»، فقال تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٠﴾﴾ [القصص: ٥٠]، فليس ثمة إلا طريقان: الاستجابة للوحي، أو الوقوع في أفخاخ الهوى. قال الإمام الشاطبي: «العقل إذا لم يكن متبعاً للشرع، لم يبقَ له إلا الهوى والشهوة»[١]. وقال العلامة عبد الرحمٰن المعلمي كاشفاً شديد تأثير الهوى على الإنسان: «وللهوى سلطان عظيم على النفوس، فربما عرضت الحقيقة البينة على النفس وهي غير مخالفة لهواها فقبلتها، ثم تعرض عليها حقيقة مثل تلك في الوضوح أو أبين ولكنها مخالفة لهواها فتردها»[٢].

وللتأكيد على خطورة الهوى، وكيف يمكن أن يدخل على الصالحين من أهل العلم في نظرهم واجتهادهم فضلاً عمن دونهم، يقول ابن تيمية: «إن الرجل العظيم في العلم والدين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم إلى يوم القيامة أهل البيت وغيرهم، قد يحصل منه نوع من الاجتهاد مقروناً بالظن ونوع من الهوى الخفي، فيحصل بسبب ذلك ما لا ينبغي اتباعه فيه، وإن كان من أولياء الله المتقين»[٣].

وقد كشف العلّامة عبد الرحمٰن المعلمي اليماني رحمه الله في مثال جميل

---

(١) الاعتصام ١/٦٨.

(٢) رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله وتحقيق معنى التوحيد والشرك بالله ص١٥٩، وهو المعروف بكتاب (العبادة).

(٣) منهاج السُّنَّة ٤/٣٢٧.

جدّاً عن تأثير خفي الهوى في العملية الاستدلالية، وجزء من جاذبية هذا المثال أنه يعبر عن تجربة ذاتية شخصية، يقول ﷺ: «وقد جربت نفسي أنني ربما أنظر في القضية زاعماً أنه لا هوى لي فيلوح لي فيه معنى، فأقرره تقريراً يعجبني، ثم يلوح لي ما يخدش في ذاك المعنى، فأجدني أتبرم بذلك الخادش وتنازعني نفسي إلى تكلف الجواب عنه وغض النظر عن مناقشة ذاك الجواب، وإنما هذا لأني قررت ذاك المعنى أولاً تقريراً أعجبني صرت أهوى صحته، هذا مع أنه لم يعلم بذلك أحد من الناس، فكيف إذا كنت قد أذعته في الناس ثم لاح لي الخدش؟ فكيف لو لم يلح لي الخدش ولكن رجلاً آخر اعترض عليّ به؟ فكيف لو كان المعترض ممن أكرهه؟»[1].

فتجريد النفس من الهوى مقام إيماني واجب في أول درجات سلم عملية الاستدلال، والوقوع في فخ الهوى هي الإشكالية المركزية لعامة المنحرفين عقديّاً ومن هنا جاء تلقيب أهل البدع في الدائرة الإسلامية بأهل الأهواء، وذلك أن لأهوائهم تأثيراً كبيراً في تشكيل بناهم العقدية، وإذا تدبرت في كثير من المآخذ السنية على طرائق أهل البدع في الاستدلال وجدتها تؤول فعلاً إلى إشكالية متعلقة بغلبة تأثير الهوى في الاستدلال، خذ مثلاً إشكالية تبعيض الوحي، بالإيمان ببعض الكتاب والإعراض عن بعض، فالهوى يحمل صاحبه على الاستمساك بما يناسب قوله من الأدلة ويحمله أيضاً على الإعراض عما لا يوافقه، وطالب الحق يسعى إلى جمع الأدلة جميعاً ويحاول أن يبدي تصوراً عقدياً منسجماً معها جميعاً، وقد لحظ وكيع بن الجراح هذه الإشكالية المنهجية في عملية استدلال أهل البدع على بدعهم فقال في عبادة مركزة: «أهل السُّنَّة يَذكرون ما لهم وما عليهم، وأما أهل الأهواء، فلا يَذكرون إلا ما لهم»، بل إشكالية أهل الأهواء أشد، فإن ذات العملية الاستدلالية بالكتاب والسُّنَّة قد تكون أحياناً غير مقصودة في بناء التصور العقدي بل هي عملية تبعية لمعتقد مسبق، وفي هذا يقول الشاطبي: «فالمبتدع من هذه الأمة إنما ضل في

---

(١) القائد ص٣٢.

أدلتها حيث أخذها مأخذ الهوى والشهوة، لا مأخذ الانقياد تحت أحكام الله. وهذا هو الفرق بين المبتدع وغيره؛ لأن المبتدع جعل الهوى أول مطالبه، وأخذ الأدلة بالتبع. . . بخلاف غير المبتدع فإنه إنما جعل الهداية إلى الحق أول مطالبه، وآخر هواه ـ إن كان فجعله بالتبع ـ»[1].

وغلبة الهوى حالةٌ تعمي، تحمل صاحبها على رد ما لا يوافق مزاجها من الأدلة، وهي حالة حاضرة في الحالة العقدية للزائغين، فللهوى تأثير مزدوج خطير في عملية الاستدلال بالإقبال على الأدلة الموافقة والإعراض عن الأدلة المخالفة، خذ مثلاً ما نسب إلى عمرو بن عبيد في موقفه من حديث الصادق المصدوق والمخالف لتصوره العقدي في مسألة القضاء والقدر، قال: «لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبته، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أجبته، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته، ولو سمعت رسول الله ﷺ يقول هذا لرددته، ولو سمعت الله تعالى يقول هذا لقلت له: ليس على هذا أخذت ميثاقنا»[2].

فليس ثمة مجال للفصل إذن بين ذاك المقام التعبدي بتجريد النفس عن الهوى وبين هذا المقام العلمي ببناء أسس الاستدلال الصحيح، بل ثمة حالة من التداخل تؤكد على ضرورة تزكية النفس أثناء العملية الاستدلالية، بل تدل على أن النشاط العلمي والعملي عموماً ليس منفكاً عن النشاط التعبدي الإيماني، ورحم الله الزركشي إذ قال: «واعلم أنه لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي حقيقة، ولا يظهر له أسرار العلم من غيب المعرفة، وفي قلبه بدعة، أو إصرار على ذنب، أو في قلبه كبر أو هوى، أو حب الدنيا، أو يكون غير متحقق الإيمان أو ضعيف التحقيق، أو معتمداً على قول مفسر ليس عنده إلا علم بظاهر، أو يكون راجعاً إلى معقوله، وهذه كلها حجب وموانع وبعضها آكد من بعض، إذا كان العبد مصغيّاً إلى كلام ربه ملقي السمع وهو شهيد

---

(١) الاعتصام ١/ ٢٣٤.

(٢) تاريخ بغداد ٢/ ١٧٠.

القلب لمعاني صفات مخاطبه ناظراً إلى قدرته تاركاً للمعهود من علمه ومعقوله متبرئاً من حوله وقوته معظماً للمتكلم مفتقراً إلى التفهم بحال مستقيم وقلب سليم وقوة علم وتمكن سمع لفهم الخطاب وشهادة غيب الجواب بدعاء وتضرع وابتئاس وتمسكن وانتظار للفتح عليه من عند الفتاح العليم»[1].

ثانياً: ضرورة تعظيم الدليل، والإذعان لدلالته:

وهو مكمل للمعنى السابق، مقترن به، فبعد تخلية النفس من أهوائها ينبغي تحلية تعظيم الدليل ليكون طريقاً نحو تحصيل المعرفة العقدية المطلوبة، وهو مقام أخلاقي وإيماني شريف يمثل لب دين الإسلام بالاستسلام للوحي، وإظهار تمام الانقياد والخضوع لتقريراته، وهو معنى مدرك بشكل واضح عند سلفنا الكرام، تأمل قول الإمام الزهري والذي يلخص هذا المعنى الإيماني الشريف في سطر واحد: «من الله الرسالة، وعلى رسول الله ﷺ البلاغ، وعلينا التسليم»[2]. ومثله يقول الأوزاعي: «من الله تعالى التنزيل، وعلى رسوله التبليغ، وعلينا التسليم»[3].

يقول الأستاذ سيد قطب رَحِمَهُ اللَّهُ مبيِّناً فضل الله علينا بهذا الوحي، ومبيناً واجبنا اتجاهه: «لقد جاء النص القرآني ـ ابتداء ـ لينشئ المقررات الصحيحة التي يريد الله أن تقوم عليها تصورات البشر، وأن تقوم عليها حياتهم. وأقل ما يستحقه هذا التفضل من العلي الكبير، وهذه الرعاية من الله ذي الجلال ـ هو الغني عن العالمين ـ أن يتلقوها وقد فرّغوا لها قلوبهم وعقولهم من كل غبش دخيل، ليقوم تصورهم الجديد نظيفاً من كل رواسب الجاهليات ـ قديمها وحديثها على السواء ـ مستمداً من تعليم الله وحده. لا من ظنون البشر، التي لا تغني من الحق شيئاً! ليست هناك إذن مقررات سابقة نحاكم إليها كتاب الله تعالى. إنما نحن نستمد مقرراتنا من هذا الكتاب ابتداء، ونقيم على هذه

---

(١) البرهان في علوم القرآن ٢/ ١٨٠.

(٢) ذكره البخاري تعليقاً.

(٣) التمهيد ٦/ ١٤.

المقررات تصوراتنا ومقرراتنا! وهذا - وحده - هو المنهج الصحيح، في مواجهة القرآن الكريم، وفي استلهامه خصائص التصور الإسلامي ومقوّماته»(١).

ومن أعظم ما امتدح الله به عباده بإظهارهم لعبودية التسليم له، وبيَّن أن أهل التسليم هم خير العباد وأنه لا دين أحسن من دينهم، فقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النساء: ١٢٥]، وأوضح أن من أسلم وجهه له سبحانه فهو المستمسك بالعروة الوثقى، فقال ﷻ: ﴿وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴿٢٢﴾﴾ [لقمان: ٢٢]، وأن صاحب هذا المقام هو الموفق للأجر العظيم، الموعود بالأمن في الدنيا والآخرة، قال سبحانه: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٢﴾﴾ [البقرة: ١١٢]، كما حذر سبحانه من ترك واجب التسليم.

وبيَّن أنه لا إيمان إلا به، وأن المخالف واقع في ضلال مبين، وأنه متعرض للوعيد والعقوبة والفتنة، فقال تعالى مقسماً بذاته العليّة: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾، وقال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ [الأحزاب: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾ [النور: ٦٣]، وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ۖ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الأنفال: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَن يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا ۚ ذَٰلِكَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ ﴿٦٣﴾﴾ [التوبة: ٦٣].

وبيَّن سبحانه أن ما يقع من خلل في أداء واجب التسليم لله ورسوله إنما

(١) خصائص التصور الإسلامي ص١٤.

يكون لمرض في القلب، أو متابعة لهوى، أو ناشئاً عن كفر ونفاق، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا ﴿١٢﴾﴾ [الأحزاب: ١٢]، وقال سبحانه: ﴿إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ غَرَّ هَٰؤُلَاءِ دِينُهُمْ ۗ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٤٩﴾﴾ [الأنفال: ٤٩]، وقال ﷻ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا ﴿٦١﴾﴾ [النساء: ٦٠، ٦١]، وقال تعالى: ﴿وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا﴾... [المدثر: ٣١]، ويقول تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ ۚ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٠﴾﴾ [القصص: ٥٠].

ومتى كان المرء صادقاً في متابعة الرسول ﷺ معظماً للأدلة مجتهداً في طلب العلم فهو المثاب على إصابته المغفور له خطؤه، كما قرر ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ قائلاً: «فالفاضل المجتهد من طلب العلم بحسب ما أدركه في زمانه ومكانه، إذا كان مقصوده متابعة الرسول بحسب إمكانه هو أحق بأن يتقبل الله حسناته ويثيبه على اجتهاداته ولا يؤاخذه بما أخطأه، تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]»[١].

ولست بصدد تفصيل الكلام حول هذه مقام التسليم والانقياد والإذعان لدلالات الوحي، فإنه سيطول جداً، وقد عالجت هذه المسألة بشيء من التفصيل في الثلث الأول من كتاب «ينبوع الغواية الفكرية»، بتأصيل قضية التسليم إيمانياً ومعرفياً وحكاية شيء من أحوال الصحابة حياله.

ثالثاً: صدق اللجأ إلى الله وتطلب هدايته:

فعلى الباحث العقدي أن يكثر من الدعاء لنفسه بالتوفيق، ويظهر افتقاره

(١) درء التعارض ٢/ ٣١٥.

إلى الله وطلب معونته في الاستدلال على الحق، ويتوكل عليه سبحانه، فإن الهداية للحق، وإقامة الاستدلال الصحيح بيده سبحانه وحده، وقد أرشد سبحانه عبادة إلى طلب الهداية منه جلَّ وعلا، كما في الحديث القدسي: «... **يا عبادى كلكم ضال إلا من هديته فاستهدونى أهدكم...**»[1].

وما أجمل تلك الدعوات التي أرشد إليها النبي ﷺ في تطلب الهداية من الرب، والتي تُظهر هذا المعنى الجميل جليّاً واضحاً: «**اللَّهُمَّ رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل فاطر السمٰوات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدي من تشاء الى صراط مستقيم**»[2].

والأمر كما قال ابن تيمية: «العبد مفتقر إلى الله في أن يهديه ويلهمه رشده، وإذا حصل له علم بدليل عقلي، فهو مفتقر إلى الله في أن يحدث في قلبه تصور مُقدِّمات ذلك الدَّلِيْل، ويجمعها في قلبه، ثم يحدث العلم الذي حصل بها»[3]، و«ما كتبه الله في قلوب المؤمنين من الإيمان سواء حصل بسبب من العبد كنظره واستدلاله، أو بسبب من غيره، أو بدون ذلك، هو والأسباب التي بها حصل بقضاء الله وقدره، وهي من نعمة الله على عبده، فإن الله هو الذي مَنّ بالأسباب والمسببات، فمن ظن أن المعرفة والإيمان يحصل بمجرد عقله ونظره واستدلاله كما تقول القدرية كان ضالّاً»[4]، و«وقد يكون الرجل من أذكياء الناس وأحدهم نظراً ويعميه عن أظهر الأشياء وقد يكون من أبلد الناس وأضعفهم نظراً ويهديه لما اختلف فيه من الحق بإذنه فلا حول ولا قوة إلا به. فمن اتكل على نظره واستدلاله أو عقله ومعرفته خُذل»[5].

---

(١) رواه مسلم (٦٧٣٧).

(٢) رواه مسلم (١٨٤٧).

(٣) درء التعارض ٩/ ٣٤.

(٤) درء التعارض ٩/ ٢٩.

(٥) درء التعارض ٩/ ٣٤.

وقد عقد ابن القيم عليه فصلاً لطيفاً في كتابه «إعلام الموقعين» أورد فيه شيئاً من أحوال السلف في هذا الباب، فمما قاله: «وكان شيخنا كثير الدعاء بذلك، وكان إذا أشكلت عليه المسائل يقول: يا معلم إبراهيم علمني، ويكثر الاستعانة بذلك[1] اقتداء بمعاذ بن جبل ﷺ حيث قال لمالك بن يخامر السكسكي عند موته وقد رآه يبكي، فقال: والله ما أبكي على دنيا كنت أصيبها منك، ولكن أبكي على العلم والإيمان اللذين كنت أتعلمهما منك، فقال معاذ بن جبل ﷺ: إن العلم والإيمان مكانهما من ابتغاهما وجدهما اطلب العلم عند أربعة عند: عويمر أبي الدرداء وعند عبد الله بن مسعود وأبي موسى الأشعري وذكر الرابع، فإن عجز عن هؤلاء فسائر أهل الأرض عنه أعجز، فعليك بمعلم إبراهيم صلوات الله عليه. وكان بعض السلف يقول عند الإفتاء: ﴿سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ ۝٣٢﴾ [البقرة: ٣٢]. وكان مكحول يقول: لا حول ولا قوة إلا بالله. وكان مالك يقول: ما شاء الله لا قوة إلا بالله العلي العظيم، وكان بعضهم يقول: رب اشرح لي صدري، ويسر لي أمري، واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي. وكان بعضهم يقول: اللَّهُمَّ وفقني واهدني وسددني واجمع لي بين الصواب والثواب، وأعذني من الخطأ والحرمان. وكان بعضهم يقرأ الفاتحة، وجربنا نحن ذلك فرأيناه من أقوى أسباب الإصابة.

والمعول في ذلك كله على حسن النية وخلوص القصد وصدق التوجه في الاستمداد من المعلم الأول معلم الرسل والأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم فإنه لا يرد من صدق في التوجه إليه لتبليغ دينه وإرشاد عبيده ونصيحتهم والتخلص من القول عليه بلا علم فإذا صدقت نيته ورغبته في ذلك لم يعدم أجراً إن فاته أجران والله المستعان»[2]. ومما أوصى به الإمام الشافعي في

(١) جاء في العقود الدرية ص٤٢: «وكان ﷺ يقول: ربما طالعت على الآية الواحدة نحو مائة تفسير، ثم أسأل الله الفهم وأقول يا معلم آدم وإبراهيم علمني، وكنت أذهب إلى المساجد المهجورة ونحوها وأمرغ وجهي في التراب وأسأل الله تعالى وأقول يا معلم إبراهيم فهمني».

(٢) إعلام الموقعين ٤/٢٥٧.

أول كتابه «الرسالة» طلبة العلم: «فحق على طلبة العلم بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علمه، والصبر على كل عارض دون طلبه، وإخلاص النية لله في استدراك علمه نصّاً واستنباطاً، والرغبة إلى الله في العون عليه، فإنه لا يدرك خير إلا بعونه»[1]، وصدق رَحِمَهُ اللهُ.

ومن دقائق تنبيهات ابن القيم حول منزلة التوكل ما ذكره في كتابه «مدارج السالكين»، وهي تنبيهات يغفل عنه كثير من المتوكلين، خصوصاً في مجال البناء العلمي والمعرفي والإيماني والديني، يقول رَحِمَهُ اللهُ: «وكثير من المتوكلين يكون مغبوناً في توكله، وقد توكل حقيقة التوكل وهو مغبون، كمن صرف توكله إلى حاجة جزئية استفرغ فيها قوة توكله، ويمكنه نيلها بأيسر شيء، وتفريغ قلبه للتوكل في زيادة الإيمان والعلم ونصرة الدين والتأثير في العالم خيراً، فهذا توكل العاجز القاصر الهمة كما يصرف بعضهم همته وتوكله ودعاءه إلى وجع يمكن مداواته بأدنى شيء، أو جوع يمكن زواله بنصف رغيف أو نصف درهم، ويدع صرفه إلى نصرة الدين وقمع المبتدعين وزيادة الإيمان ومصالح المسلمين، والله أعلم»[2].

---

(١) الرسالة ص١٩.

(٢) مدارج السالكين ٢/ ١٢٥.

المبحث الرابع

الاستدلال العقدي... البنية والمنهج

مما ينبغي ملاحظته في عملية الاستدلال أنها عملية مركبة، تستدعي عملاً ذهنياً مركباً، يراعي عدة معطيات للتوصل إلى النتائج، وهذه المعطيات تمثل أصولاً منهجية تمثل لب العملية الاستدلالية، وعليها يقوم بنيانه، وأهم هذه الأصول الداخلة في بنية العملية الاستدلالية ما يلي:

أولاً: تحقيق التصور السليم للمسألة محل البحث:

أولى خطوات الاستدلال يبدأ من المسألة محل البحث، بتحقيق تمام التصور لها، ليقع الاستدلال على موضعه الصحيح، وكثيراً ما يتعجل الباحث ويقفز إلى عملية الاستدلال بالنظر في الأدلة قبل تمام التصور للمسألة محل البحث، فيقع قدر من الخلل في عملية الاستدلال، بعدم المطابقة بين مفهوم الدليل المورد والمسألة المستدل لها، فقد يضيق الدليل عن استيعاب المسألة المستدل لها، أو يتسع فيشمل أموراً خارجةً عن محل البحث، أو يقع التباين التام بين محل البحث وبين مدلول الدليل، والواجب أن يكون الدليل موافقاً تماماً لمحل البحث لا أجنبيّاً عنه، خذ مثلاً صنيع بعضهم في بحث مسألة الإعذار بالجهل في مسائل الاعتقاد، حيث يستدل لعدم الإعذار مثلاً بوصف الكفار بالكفر، ووصف أهل الشرك بالشرك في القرآن والسُّنَّة، وكأن مخالفه ينازع في هذا بإطلاق، أو يستدل بأدلة تتناول الكافر الأصلي فينزلها على من عنده عقد الإسلام المجمل، أو يستدل بأدلة تتسع دلالتها لتوهم مؤاخذة المكره مثلاً وهو على خلاف تقريره، ومنشأ هذا الاضطراب الاستدلالي عدم

تحقيق القول في المسألة محل البحث، وتحرير محل الخلاف والنزاع.

ثانياً: فرز مصادر الاستدلال وتمييز رتبها:

وعملية الفرز هذه تتناول جهات متعددة، فمن تلك الجهات:

○ من جهة الاعتبار وعدم الاعتبار:

لكل مجال معرفي مصادره الاستدلالية، فللعلم الطبيعي التجريبي مصادره، ولعلوم التاريخ مصادره، وللعلوم الإنسانية مصادرها وهكذا، فمن المهم في البحث العقدي فرز وتمييز مصادر المعرفة والتلقي الملائمة للبحث العقدي من جهة، بل وتمييز المصادر المناسبة لخصوص المسألة العقدية المبحوثة. ويمكن القول أن دائرة الإثبات في المجال العقدي عموماً أضيق من مجال الإثبات في مجالات شرعية أخرى كالإثبات في المجال الفقهي مثلاً، وبالتالي فالتعرف على مصادر التلقي المقبولة في المجال العقدي يعد الخطوة الأولى في مسار تصحيح النظر الاستدلالي، والمشكلة التي تدخل على الناظر هنا تكون من أحد بابين:

الأول: إضفاء الاعتبار لمصدر غير معتبر شرعاً.

الثاني: إلغاء الاعتبار عما اعتبره الشارع دليلاً.

ويمكن القول إجمالاً أن مصادر التلقي المعتبرة شرعاً في مجال الاعتقاد هي:

- **الوحي (كتاباً وسُنَّةً).**
- **والإجماع.**
- **والعقل.**
- **والفطرة.**

وليست هذه المصادر جميعاً على رتبة واحدة، بل بين جنس هذه الأدلة تفاوت، وبعضها أصيل في الدلالة في المجال العقدي وبعضها تبعي، وهذا حكم إجمالي وسيأتي بعض التفاصيل الكاشفة عن هذه العلاقة. والأدلة

الشرعية الدالة على اعتبار هذه أصولاً في العملية الاستدلالية في المجال العقدي كثيرة جداً، وهي معلومة معروفة لكل مشتغل مهتم بالشأن العقدي، والأمر كما قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «فدين المسلمين مبني على اتباع كتاب الله، وسُنَّة نبيِّه، وما اتفقت عليه الأمة فهذه الثلاثة هي أصول معصومة»[1].

ويقول ابن القيم كاشفاً عن أصول الاستدلال هذه جميعاً في تعليق له على قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾﴾: «فأخبر سبحانه عن مثل نور الإيمان به وبأسمائه وصفاته وأفعاله وصدق رسله في قلوب عباده وموافقة ذلك لنور عقولهم وفطرهم التي أبصروا بها نور الإيمان بهذا المثل المتضمن لأعلى أنواع النور المشهود وأنه نور على نور، نور الوحي ونور العقل نور الشرعة ونور الفطرة نور الأدلة السمعية ونور الأدلة العقلية»[2].

وما سوى هذه المصادر المعتبرة مما تسرب إلى البحث العقدي كالإسرائيليات، والرؤى والمنامات، والكشوف والإلهامات وغيرها فليست مصادر معتبرةٍ شرعاً لبناء التصور العقدي، وهي أحد إشكاليتي الخلل في فرز مصادر التلقي من جهة الاعتبار وعدمه. والأخرى إلغاء الاعتبار لتلك المصادر المعتبرة كإلغاء عامة المتكلمين لإفادة خبر الواحد للعلم الموجب للاعتقاد، أو دعوى أن الأدلة النقلية أدلة لفظية لا تفيد اليقين، أو اطراح الدليل العقلي جملةً أو غير ذلك. ومن لطيف الكلمات التي قالها الذهبي تعليقاً على هذه الحالة بإلغاء الاعتبار للأدلة الشرعية واعتبار ما ليس دليلاً دليلاً، قوله معلقاً على قول أبي قلابة: إذا حدثت الرجل بالسُّنَّة، فقال: دعنا من هذا وهات كتاب الله، فاعلم أنه ضال. «قلت أنا: وإذا رأيت المتكلم المبتدع يقول: دعنا

(١) مجموع الفتاوى ٢٠/ ١٦٤.

(٢) الصواعق المرسلة ٣/ ٨٥١.

من الكتاب والأحاديث الآحاد وهات العقل، فاعلم أنه أبو جهل، وإذا رأيت السالك التوحيدي يقول: دعنا من النقل ومن العقل وهات الذوق والوجد، فاعلم أنه إبليس قد ظهر بصورة بشر، أو قد حل فيه، فإن جبنت منه، فاهرب، وإلا فاصرعه، وابرك على صدره، واقرأ عليه آية الكرسي، واخنقه»[1].

ومما يحسن التنبيه إليه سعة مفهوم الدليل الشرعي المعتبر ليشمل ما سبق ذكره من أدلة معتبرة، وعدم اقتصار مفهومه على الدليل السمعي/الخبري المضمن في النقل وحده، وهي مسألة يغلط فيها البعض فيتوهم أن الدليل العقلي مثلاً قسيم للدليل الشرعي، والحق أنه قسم منه، فالدليل الشرعي يشتمل على الدليل النقلي الخبري، والدليل العقلي. وهذا التصور يعطي مدلولاً على احتفاء الشريعة بالدليل العقلي وموقعه من منظومة الاستدلال الشرعي. ويكفي في الكشف عن هذه الحقيقة كما يصلح أن يكون متكئاً في بيان اعتبار الشارع لدليل العقل، ما اشتمل عليه الوحي من الدلائل العقلية المتنوعة في بيان وحدانيته، وكمال ألوهيته وأسمائه وصفاته، وحرمة صرف العبادة لغيره، ومنع الاحتجاج بالقدر على الذنب والمعصية، والبعث بعد الموت، والحساب والعقاب وغيرها، وفي قول الله تعالى ذاكراً حسرة الكافرين يوم القيامة ما يدل على اعتبار الدليلين في الميزان الشرعي: ﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ۝١٠﴾ [الملك: ١٠]، ومثله قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ۝٣٧﴾ [ق: ٣٧]. يقول الإمام ابن القيم مقرراً هذا التقسيم للأدلة الشرعية ومبيناً صلة كل قسم بالآخر وطبيعة دعوى تجريد الوحي من الأدلة العقلية: «إن أدلة القرآن والسُّنَّة التي يسميها هؤلاء الأدلة اللفظية نوعان:

أحدهما: يدل بمجرد الخبر.

والثاني: يدل بطريق التنبيه والإرشاد على الدليل العقلي.

---

(١) سير أعلام النبلاء ٨/٢٨.

والقرآن مملوء من ذكر الأدلة العقلية التي هي آيات الله الدالة عليه وعلى ربوبيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وحكمته ورحمته»[1].

ولابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ كلمة علمية موضوعية مهمة قيّم فيها الاتجاهات العقدية في تناولها لدليل العقل، ونقد فيها شيئاً من الممارسات غير الصحيحة في الداخل السُّنِّي، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«دلالة الكتاب والسُّنَّة على أصول الدين ليست بمجرد الخبر؛ كما تظنه طائفة من الغالطين من أهل الكلام والحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم، بل الكتاب والسُّنَّة دلّاً الخلق وهداهم إلى الآيات والبراهين والأدلة المبينة لأصول الدين، وهؤلاء الغالطون الذين أعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية صاروا إذا صنفوا في أصول الدين أحزاباً:

حزب يقدمون في كتبهم الكلام في النظر والدليل والعلم وأن النظر يوجب العلم وأنه واجب ويتكلمون في جنس النظر وجنس الدليل وجنس العلم بكلام قد اختلط فيه الحق بالباطل ثم إذا صاروا إلى ما هو الأصل والدليل للذين استدلوا بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام وهو دليل مبتدع في الشرع وباطل في العقل.

والحزب الثاني: عرفوا أن هذا الكلام مبتدع وهو مستلزم مخالفة الكتاب والسُّنَّة، وعنه ينشأ القول بأن القرآن مخلوق وأن الله لا يرى في الآخرة وليس فوق العرش، ونحو ذلك من بدع الجهمية فصنفوا كتباً قدموا فيها ما يدل على وجوب الاعتصام بالكتاب والسُّنَّة، من القرآن والحديث وكلام السلف وذكروا أشياء صحيحة لكنهم قد يخلطون الآثار صحيحها بضعيفها وقد يستدلون بما لا يدل على المطلوب. وأيضاً فهم إنما يستدلون بالقرآن من جهة إخباره لا من جهة دلالته، فلا يذكرون ما فيه من الأدلة على إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد؛ وأنه قد بيَّن الأدلة العقلية الدالة على ذلك؛ ولهذا سموا كتبهم أصول السُّنَّة والشريعة ونحو ذلك وجعلوا الإيمان بالرسول قد استقر فلا

---

(١) الصواعق المرسلة ٢/ ٧٩٣.

يحتاج أن يبين الأدلة الدالة عليه فذمهم أولئك ونسبوهم إلى الجهل؛ إذ لم يذكروا الأصول الدالة على صدق الرسول؛ وهؤلاء ينسبون أولئك إلى البدعة بل إلى الكفر لكونهم أصّلوا أصولاً تخالف ما قاله الرسول.

والطائفتان يلحقهما الملام؛ لكونهما أعرضتا عن الأصول التي بيَّنها الله بكتابه فإنها أصول الدين وأدلته وآياته فلما أعرض عنها الطائفتان وقع بينهما العداوة؛ كما قال الله تعالى: ﴿فَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَاوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [المائدة: ١٤].

وحزب ثالث: قد عَرف تفريط هؤلاء وتعدي أولئك وبدعتهم فذمهم وذم طالب العلم الذكي الذي اشتاقت نفسه إلى معرفة الأدلة والخروج عن التقليد إذا سلك طريقهم، وقال: إن طريقهم ضارة، وأن السلف لم يسلكوها ونحو ذلك مما يقتضي ذمها، وهو كلام صحيح لكنه إنما يدل على أمر مجمل لا تتبين دلالته على المطلوب بل قد يعتقد طريق المتكلمين مع قوله: إنه بدعة ولا يفتح أبواب الأدلة التي ذكرها الله في القرآن التي تبين أن ما جاء به الرسول حق ويخرج الذكي بمعرفتها عن التقليد وعن الضلال والبدعة والجهل. فهؤلاء أضل بفرقهم؛ لأنهم لم يتدبروا القرآن وأعرضوا عن آيات الله التي بيَّنها بكتابه كما يعرض من يعرض عن آيات الله المخلوقة... والمقصود أن هؤلاء الغالطين الذين أعرضوا ما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية لا يذكرون النظر والدليل والعلم الذي جاء به الرسول، والقرآن مملوء من ذلك»[1].

○ من جهة الصحة والضعف:

فلا يكفي مطلق الاعتبار لجنس الدليل في قبوله في عملية الاستدلال

---

(١) مجموع الفتاوى ١٩/١٦٣. ولمعرفة تفاصيل ما يتعلق برتبة العقل من النقل، ومنزلته في الاستدلال العقدي يمكن مراجعة: كتاب «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» للدكتور سعود العريفي، وكتاب «الدلالة العقلية في القرآن الكريم ومكانتها في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية» للدكتور عبد الكريم عبيدات، وكتاب «الدليل العقلي عند السلف» للشيخ عبد الرحمٰن بن سعد الشهري.

العقدي، بل لا بد من التأكد من صحته وسلامته في نفسه من جهة الثبوت، فإن كان الدليل قرآناً فهو المقطوع بثبوته المنقول بالتواتر، وإن كان سُنَّةً نُظر فيه وفي إسناده فإن كان صحيحاً ثابتاً فمقبول وإن كان ضعيفاً فمردود، والأمر يكون أشد وأشد عند الاحتجاج بالموضوعات، إذ رواية الموضوعات غير جائز إلا مع البيان فكيف بالاحتجاج بها، يقول الإمام ابن قدامة المقدسي: «أما الأحاديث الموضوعة التي وضعتها الزنادقة، ليلبسوا بها على أهل الإسلام، أو الأحاديث الضعيفة ـ إما لضعف رواتها، أو جهاتهم، أو لعلة فيها، فلا يجوز أن يقال بها، ولا اعتقاد ما فيها، بل وجودها كعدمها»[١]، ويقول شيخ الإسلام: «الاستدلال بما لا تُعلم صحته لا يجوز بالاتفاق، فإنه قول بلا علم، وهو حرام بالكتاب والسُّنَّة والإجماع»[٢]، فهذا في الاستدلال بما لا تعلم صحته فكيف بما يعلم ضعفه بل وضعه. والأمر كما قال عبد الله بن المبارك: في صحيح الحديث شغل عن سقيمه[٣].

وأيضاً فالمعقولات المستدل بها في المجال العقدي ينبغي التثبت من صحتها في نفسها، وما أكثر ما تبنى التصورات العقدية على استدلالات عقلية فاسدة، وقد استثمر ابن تيمية هذا المعنى في أثناء جوابه على سؤال التعارض بين العقل والنقل، منبهاً إلى أن النقل الصحيح لا يمكن أن يعارض العقل الصريح، وأنه متى كان النقل ثابتاً على جهة القطع كان أمارة على فساد التصور العقلي، والعكس بالعكس.

○ **من جهة القطع والظن:**

فمصادر التلقي المعتبرة شرعاً ليست جميعاً على رتبة واحدة من جهة القطعية والظنية، بل هي متفاوتة، وملاحظة هذه المسألة في غاية الأهمية لضبط علاقة هذه المصادر بعضها مع بعض من جهة، ولمعرفة منزلة ما تفضي

---

(١) ذم التأويل ص٤٧، وانظر: علوم الحديث ص٩٨.

(٢) منهاج السُّنَّة ٧/١٦٨.

(٣) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ٢/٢٢٦، وانظر: التذكرة ٢/٤٧٦، والجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ٢/٢٢٦.

إليه هذه المصادر من تصور عقدي من جهة أخرى. والفرز هنا ليس مؤسساً على جنس الدليل، وإنما على آحاد الأدلة تحت الجنس الواحد، فمن أدلة الوحي ما يكون قطعياً وما يكون ظنيّاً، وكذا العقل وغيره، وبالتالي فليس ثمة تقديم مطلقٌ لجنسٍ من أجناسِ الأدلة على غيره بإطلاق، وإنما المعتبر هنا قوة الدليل المعين، فالقطعي مقدم مطلقاً أيّاً كان جنسه على غيره من الأدلة الظنية، وهذه أحد الأسس التي قام عليها الجواب التيمي لسؤال العقل والنقل ودعوى التعارض بينهما فمما قاله في هذا: «أن يقال لا نسلم انحصار القسمة فيما ذكرته من الأقسام الأربعة إذ من الممكن أن يقال: يقدم العقلي تارة، والسمعي أخرى، فأيهما كان قطعيّاً قدم وإن كانا جميعاً قطعيين فيمتنع التعارض وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم. فدعوى المدعي أنه لا بد من تقديم العقلي مطلقاً، أو السمعي مطلقاً، أو الجمع بين النقيضين، أو رفع النقيضين، دعوى باطلة بل هنا قسمٌ ليس من هذه الأقسام كما ذكرناه، بل هو الحق الذي لا ريب فيه»[(١)].

والوعي بتفاوت رتبة الدليل العقدي من جهة القطع والظن، سيخلق حالة الوعي بأن المسائل العقدية ذاتها ليست على رتبة واحدة من القطع والجزم، بل ثمة مسائل تدخل في الإطار العقدي هي من قبيل الظنيات لاستنادها للأدلة الظنية، ولا بأس، وهي التكليف العقدي المتعلق بذمة المكلف، وكثيرة هي الأمثلة العقدية الظنية ومنها رؤية النبي ﷺ لربه، ورؤية الكفار لله في أرض المحشر، وتعدد الموازين يوم القيامة، وعدد النفخات في الصور... إلخ، وقد يعبر أحياناً عن هذا اللون من المسائل العقدية بمسائل الفروع العقدية، يقول ابن تيمية كاشفاً عن ظنية بعض المسائل العقدية:

«وما يذكره كثير من أهل الكلام من وجوب القطع في المسائل الخبرية والتي قد يسمونها مسائل الأصول، وقد يوجبون القطع فيها على كل أحد، فهذا الإطلاق والتعميم ليس بصحيح، بل هو خطأ مخالف للكتاب والسُّنَّة

---

(١) درء التعارض ١/ ٨٧.

وإجماع سلف الأمة وأئمتها، بل ما أوجب الله فيه العلم واليقين وجب فيه ذلك، كما في قوله تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝﴾ [المائدة: ٩٨]، وقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾ [محمد: ١٩] وأما ما تنازع فيه الناس من المسائل الدقيقة والتي قد تكون مشتبهة عند كثير منهم، لا يقدر الواحد منهم فيها على دليل يفيد اليقين، لا شرعي ولا غيره، لم يجب على مثل هذا في ذلك ما لا يقدر عليه، وليس عليه أن يترك ما يقدر عليه من اعتقاد قول غالب على ظنه، لعجزه عن تمام اليقين، بل ذلك هو الذي يقدر عليه، ولا سيما إذا كان موافقاً للحق، فالاعتقاد المطابق للحق ينفع صاحبه ويثاب عليه، ويسقط به الفرض، إذا لم يقدر على أكثر منه. ثم إن هؤلاء المتكلمين من أبعد الناس عما أوجبوه، بل تجدهم يحتجون بما هو أقرب إلى الأغلوطات منه إلى الظنيات فضلاً عن القطعيات، بل تجد الواحد منهم كثيراً ما يقطع بصحة حجة في موضع، ويقطع ببطلانها في موضع آخر، بل منهم من عامة كلامه كذلك»[1].

ومما يحسن التنبيه عليه هنا أن «كون الدليل من الأمور الظنية أو القطعية أمر نسبي يختلف باختلاف المدرك المستدل ليس هو صفة للدليل في نفسه، فهذا أمر لا ينازع فيه عاقل، فقد يكون قطعيّاً عند زيد ما هو ظني عند عمرو»[2]، وهذا من باب حكاية واقع التفاعل البشري مع الأدلة، أما كون الدليل المعين مما أراد الله أن يكون قطعيّاً في المسألة أو ظنيّاً فمقام آخر، يلزم المكلف البحث فيه لمعرفة ما يترتب على طبيعة الدليل من التكليفات الشرعية، وما يترتب عليه من أحكام التعامل مع المخالف، والوعي بمسألة النسبية في الأدلة مهم في عملية الاستدلال العقدي، فاعتقاد المكلف قطعية دليل ما والاستدلال به على مخالف لا يعتقد قطعيته، يحوج إلى تحقيق طبيعة هذا الدليل، وهل هو داخل في القطعيات فعلاً أو هو من قبيل الظنيات، يقول

---

(١) درء التعارض ١/ ٥٢.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة ٤/ ١٦٠٧.

ابن تيمية موضحاً أثر القطعية والظنية في طبيعة المسائل المعتقدة:

«فكون المسألة قطعية أو ظنية هو أمر إضافي بحسب حال المعتقدين ليس هو وصفاً للقول في نفسه، فإن الإنسان قد يقطع بأشياء علمها بالضرورة أو بالنقل المعلوم صدقه عنده، وغيره لا يعرف ذلك لا قطعاً ولا ظنّاً، وقد يكون الإنسان ذكيّاً قوي الذهن سريع الإدراك علماً وظنّاً فيعرف من الحق ويقطع به ما لا يتصوره غيره ولا يعرفه لا علماً ولا ظنّاً، فالقطع والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة وبحسب قدرته على الاستدلال، والناس يختلفون في هذا وهذا، فكون المسألة قطعية أو ظنية ليس هو صفة ملازمة للقول المتنازع فيه حتى يقال: كل من خالفه قد خالف القطعي بل هو صفة لحال الناظر المستدل المعتقد وهذا مما يختلف فيه الناس فعلم أن هذا الفرق لا يطرد ولا ينعكس»[1].

○ من جهة الإحكام والتشابه:

مما ينبغي ملاحظته عند الحديث عن تمييز رتب الأدلة تمييزها على مستوى الإحكام والتشابه، فالدليل العقدي ليس على رتبة واحدة من جهة الإحكام والتشابه بل يقع فيه قدر من التفاوت في ذلك، والقرآن بيَّن هذه الطبيعة الثنائية في آية صريحة، وبيَّن منهجية التعامل الشرعي معها، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران: ٧].

فالوحي كما أخبر الله، فيه النص المحكم الذي يجب التزامه، والنص المتشابه الذي يلزم رده إلى المحكم، فإذا غاب عن الباحث قاعدة المحكم والمتشابه فلن يتميز له المراد الإلٰهي، وسيبقى متردداً متذبذباً يقفز مع كل أطروحة، ويربكه كل اعتراض.

---

(١) مجموع الفتاوى ١٩/ ٢١٠.

و«المحكمات من آي الكتاب: ما لم يحتمل من التَّأويل غير وجه واحدٍ؛ والمتشابه منه: ما احتمل من التأويل أوجهاً»[1].

وإذا علم هذا فمقتضى العلم والموضوعية الاستمساك بالنص المحكم ورد المتشابه إليه، إذ المتشابه يحتمل أوجهاً منها ما هو موافق ومناسب لمعنى المحكم، وعليه فلا يكفي أن يقع الاستدلال بنص مفرد في المسألة دون ضم بقية الأدلة إليه ليتبين المعنى المحكم المستفاد من الأدلة والمعنى المتشابه إن كان، والغفلة عن هذا الأصل قد يوقع المرء في الزيغ الذي حذر الله منه، لتعلقه بنص متشابه في المسألة وإعراضه عن النصوص المحكمات، وسيقع تبعاً في حبال تبعيض الوحي، والتعلق بالنص الأقل حضوراً ووضوحاً على حساب النصوص المحكمة الواضحة.

وقد تولى الله في هذه الآية الكريمة ذم من سلك هذا السبيل، كما حذر النبي ﷺ أيضاً منهم فقال ﷺ بعد ذكره للآية المتقدمة: «**فإذا رأيت الذين يَتَّبِعُونَ ما تشابه منه فأولئك الذين سَمَّى اللَّهُ فَاحْذَرُوهُمْ**»[2]. قال الإمام الشاطبي: «وأما من تعسف واتبع المحتملات، ورام الغلبة بالمشكلات، وأعرض عن الواضحات، فإنه يخاف عليه التشبه بمن ذم الله في كتابه حيث قال ﷻ: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ الآية [آل عمران: ٧]. جعلنا الله ممن رأى الحق حقّاً فاتبعه والباطل باطلاً فاجتنبه»[3].

ومسألة فرز الأدلة على مستوى الإحكام والتشابه وفرزها على مستوى

---

(١) تفسير الطبري ٥/١٩٧، وقيل في معنى المحكم والمتشابه أقوال أخرى، فمما قيل:
- المحكم المعمول به من الآي وهي النصوص الناسخة، والمتشابه المتروك العمل بهن المنسوخات.
- المحكم ما أحكم الله فيه بيان الحلال والحرام، والمتشابه ما أشبه بعضه بعضاً في المعنى وإن اختلفت ألفاظه.
- المحكم ما أمكن معرفة معناه والمتشابه ما استأثر الله وحده بعلمه. وقيل غير ذلك.

(٢) رواه البخاري (٤٥٤٧)، وأبو داود (٤٦٠٠)، والترمذي (٢٩٩٤)، والإمام أحمد في المسند (٢٦٢٤٠).

(٣) المعيار المعرب ١١/١٤٤.

القطع والظن مسألتان شديدة الاتصال ببعضهما، وهما كالوجهان لعملة واحدة، وإنما أفردت هذه عن تلك للتنبيه إلى هذا اللفظ الشرعي في المستعمل في التعبير عن طبيعة الوحي، وما أمر به الشارع حياله.

ثالثاً: ضبط العلاقة بين مصادر الاستدلال المعتبرة:

من أصول عملية الاستدلال أيضاً ضبط العلاقة بين مصادر الاستدلال العقدي، وهي علاقة توافقية في الأصل تفضي إلى نتيجة عقدية موحدة، يشكل فيها الوحي المركز وتدور بقية المصادر في فلكها، ومن هنا جاء اعتراض ابن تيمية على التقرير الكلامي الطويل في مسألة تعارض العقل والنقل، فانتقد أول ما انتقد فرض حالة التعارض بين الأدلة، وبيَّن أنه لا تعارض أصلاً بين النقل الصحيح والعقل الصريح، وفيه يقول: «وهذا مما يبين أن ما جاءت به الرسل هو الحق، وأن الأدلة العقلية الصريحة توافق ما جاءت به الرسل، وأن صريح المعقول لا يناقض صحيح المنقول وإنما يقع التناقض بين ما يدخل في السمع وليس منه وما يدخل في العقل وليس منه»[1]. بل جعل هذه المسألة عنواناً لكتابه في بحث المسألة «درء تعارض العقل والنقل» و«بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول».

لكن من المهم التنبه إلى جملة من المسائل، المتعلقة بهذه القضية:

- **المسألة الأولى**: أن لتفاوت رتبة الأدلة من جهة الإحكام والتشابه، والقطع والظن، أثراً ولا بد على طبيعة الصلة بينها، فالسعي في جمع الأدلة هي الطريقة الشرعية المعتبرة في التعامل مع الأدلة الصحيحة، برد المتشابه إلى المحكم، وتفسير الظني في ضوء القطعي، وقد يقع قدر من الاجتهاد في عملية الجمع في حال توهم التعارض بين الظنيات، وقد يعجز عالمٌ عنه فيلجأ إلى الترجيح، أو التوقف، ومن هنا فإننا وإن قررنا أن الأصل توافق الأدلة على مطلوب معين، فإنه قد يقع قدر من الاستثناء في هذا الأصل في نظر

---

(١) درء التعارض ١/ ٤٠٣.

المجتهدين لا في الأدلة الصحيحة ذاتها، خصوصاً إذا دخل بعضها في إطار الظنية إما من جهة الثبوت أو الدلالة، فيقع الاختلاف في نتائج الجمع تبعاً أو تختلف مسالك الترجيح.

- **المسألة الثانية**: أنه وإن تقرر من جهة الأصل اتكاء التصور العقدي على الوحي أصالةً، وأن بقية الأدلة تبعيةٌ، فإن هذا ليس بمطردٍ لزوماً، فمن المباحث العقدية ما يُشكل فيه الدليل العقلي والفطري أصلاً معتمداً كإثبات وجود الله، أو مبدأ النبوة، واحتياج الخلق للرسالة، أو صدق الرسول المعين... إلخ. ومما يؤكد هذا المبدأ اشتمال الوحي على إيراد الاستدلال العقلي لمثل هذه المعاني كمثل قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٣٥]، فالدليل العقلي المضمن في الآية صحيح بحد ذاته، ورد في القرآن أو لم يرد، يقول ابن تيمية عليه رحمة الله: «فالاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة، وهي طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية دلَّ القرآن عليها، وهدى الناس إليها، وبيَّنها وأرشد إليها، وهي عقلية، فإن نفس كون الإنسان حادثاً بعد أن لم يكن، ومولوداً ومخلوقاً من نطفة، ثم من علقة، هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول، بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم، سواء أخبر به الرسول أم لم يخبر»[1].

كما أن دلالة العقل مثلاً على بعض التفاصيل العقدية ليس من قبيل الدليل التبعي فقط، بل هو في حقيقته دليل مستقل صالح للاستدلال بذاته؛ كالاستدلال على شيء من كمالات الله أو تنزيهه عن النقائص، فالاستدلال العقلي على كمال علم الله أو قدرته أو حياته أو صدقه ليس مجرد دليل تبعي للدليل النقلي هنا، بل هذه المعاني مثبتة لله بالدليل العقلي ولو قُدِّر عدم الدليل النقلي الخاص على ثبوتها لله. وقد جاء القرآن بتقرير هذا المسلك العقلي في الاستدلال في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الروم: ٢٧]، وهو المسلك العقلي المعبر عنه بـ«قياس الأولى» وهو استدلال عقلي مستقيم قائم بالمطلوب

---

(١) النبوات ١/٢٩٢.

في مثل هذا الباب، لكن عند التأمل والاستقراء فإنه ليس ثمة شيء من الكمالات الثابتة لله تبارك وتعالى عقلاً مما يحتاج إلى إثباته بهذه الطريق استقلالاً بل ستجد في الدليل النقلي دلالة عليها أيضاً، فليكن هذا من قبيل تعاضد الأدلة على إقرار مثل هذه الحقائق العقدية.

ـ **المسألة الثالثة**: الأصل في الدلالة العقلية والفطرية دلالتها على مسائل الاعتقاد بطريق الإجمال لا التفصيل، إذ تفاصيل التصور العقدي لا يُعلم إلا بالخبر الصادق لتعلقه بالغيب، وفي هذا يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «العقل يقرر ما أخبرت به الرسل ويصدقه، لكن بطريق الإجمال، وأما التفصيل فلا يهتدي إليه بمجرد العقل، بل بنور النبوة، فإنه مثلاً: يثبت أن الخالق مباين للمخلوق... والعقل يثبت علوه على مخلوقاته مع مباينته لها، لكن لا يهتدي إلى معرفة العرش واستوائه عليه... فكذلك أيضاً العقل وإن بيّن خلقه للعالم، لكن لا يبين أنه خلق في ستة أيام. فإن هذا التفصيل إنما يعلم بالسمع»[1].

ـ **المسألة الرابعة**: ترتب مقتضيات التكليف الشرعي وما يترتب عليه من الثواب والعقاب إنما يكون بالشرع وحده، فإنه وإن أمكن العقل الاستدلال على الحسن والقبح، ومعرفة بعض المباحث الاعتقادية، فلا يقع التكليف الشرعي والذي يترتب عليه المؤاخذة إلى بالوحي، ومن الدلائل القرآنية عليه قوله تعالى: ﴿مَّنِ ٱهۡتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهۡتَدِي لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيۡهَاۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا ١٥﴾ [الإسراء: ١٥]. يقول ابن كثير: «إخبار عن عدله تعالى وأنه لا يعذب أحداً إلا بعد قيام الحجة عليه بإرسال الرسول إليه»[2]، ويقول تعالى: ﴿رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمٗا ١٦٥﴾ [النساء: ١٦٥]، ويقول سبحانه: ﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلۡغَيۡظِۖ كُلَّمَآ أُلۡقِيَ فِيهَا فَوۡجٞ سَأَلَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ نَذِيرٞ ٨﴾ [الملك: ٨]. يقول ابن كثير: «يذكر الله عدله في خلقه وأنه لا يعذب أحداً إلا بعد قيام

(١) مسألة حدوث العالم ص١٠٠.
(٢) تفسير القرآن العظيم ٥/ ٥٢.

الحجة عليه وإرسال الرسول إليه»[١]، فلو لم تقم عليهم الحجة بمجيء النذير لقالوا غير ما قالوا، ولقالوا لربهم: ﴿رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ ﴿١٣٤﴾﴾ [طه: ١٣٤] فقطع الله عذرهم بإرسال الرسل إليهم، ويقال في آية الزمر: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ قَالُواْ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧١﴾﴾ [الزمر: ٧١] ما قيل في هذه الآية.

وعن المغيرة قال: قال سعد بن عبادة: لو رأيت رجلاً مع امرأتي لضربته بالسيف غير مصفح، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: «**أتعجبون من غيرة سعد والله لأنا أغير منه والله أغير مني، ومن أجل غيرة الله حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ولا أحد أحب إليه العذر من الله، ومن أجل ذلك بعث المبشرين والمنذرين، ولا أحد أحب إليه المدحة من الله، ومن أجل ذلك وعد الله الجنة**»[٢]، وعن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «**ليس أحد أحب إليه المدح من الله ﷻ، من أجل ذلك مدح نفسه وليس أحد أغير من الله، من أجل ذلك حرم الفواحش، وليس أحد أحب إليه العذر من الله، من أجل ذلك أنزل الكتاب وأرسل الرسل**»[٣].

والمقصود أن هذه النصوص دالة على أن من لم تبلغه الدعوة ولم تقم عليه الحجة من أهل الفترات فهو معذور عند الله وإن كان مشركاً كافراً في الدنيا، بل لا يدخل أحد النار إلا بعد الإعذار وقيام حجة الله عليه، ولذا فإن قوم نوح إنما يتعلقون بهذا العذر في الموقف مع كذبهم لعذر الله لمن هذه حاله وعدم تعذيبه فيظهر الله كذبهم بشهادة هذه الأمة لنوح ﵇، عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «**يدعى نوح يوم القيامة فيقول: لبيك وسعديك يا رب، فيقول: هل بلَّغت؟ فيقول: نعم، فيقال لأمته: هل بلَّغكم؟**

---

(١) تفسير القرآن العظيم ٨/١٧٨.

(٢) رواه البخاري (٧٤١٦)، ومسلم (١٤٩٩).

(٣) رواه مسلم (٢٧٦٠).

فيقولون: ما أتانا من نذير، فيقول: من يشهد لك، فيقول: محمد وأمته فتشهدون أنه قد بلغ ﴿وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣] **فذلك قوله جل ذكره:** ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾» والوسط العدل[١].

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ محققاً القول في هذه المسألة مبيناً مذاهب الناس فيها: «وأصحاب مالك والشافعي وأحمد؛ كالقاضي أبي يعلى وأبي الوليد الباجي وأبي المعالي الجويني وغيرهم والجمهور من السلف والخلف على أن ما كانوا فيه قبل مجيء الرسول من الشرك والجاهلية شيئا قبيحاً وكان شرّاً. لكن لا يستحقون العذاب إلا بعد مجيء الرسول؛ ولهذا كان للناس في الشرك والظلم والكذب والفواحش ونحو ذلك ثلاثة أقوال: قيل: إن قبحهما معلوم بالعقل وأنهم يستحقون العذاب على ذلك في الآخرة وإن لم يأتهم الرسول كما يقوله المعتزلة وكثير من أصحاب أبي حنيفة وحكوه عن أبي حنيفة نفسه وهو قول أبي الخطاب وغيره. وقيل: لا قبح ولا حسن ولا شر فيهما قبل الخطاب وإنما القبيح ما قيل فيه لا تفعل؛ والحسن ما قيل فيه افعل أو ما أذن في فعله. كما تقوله الأشعرية ومن وافقهم من الطوائف الثلاثة. وقيل: إن ذلك سيئ وشر وقبيح قبل مجيء الرسول؛ لكن العقوبة إنما تستحق بمجيء الرسول. وعلى هذا عامة السلف وأكثر المسلمين وعليه يدل الكتاب والسُّنَّة. فإن فيهما بيان أن ما عليه الكفار هو شر وقبيح وسيئ قبل الرسل وإن كانوا لا يستحقون العقوبة إلا بالرسول»[٢].

رابعاً: ضبط أدوات الفهم لمصادر الاستدلال:

من الأسس المنهجية التي يقوم عليها المنهج الشرعي في الاستدلال بعد ضبط مصادر التلقي، بالتعرف على المعتبر منها والملغى، ومعرفة رتبها، وضبط العلاقة بينها، ضبط أدوات الفهم لهذه المصادر، والتعرف على المنهج

---

(١) رواه البخاري (٤٤٨٧).

(٢) مجموع الفتاوى ١١/٦٧٧.

الشرعي للاستدلال، وهي أدوات معيارية توزن بها العملية الاستدلالية، يبين في ضوئها مدى صواب أو خطأ عملية الاستدلال، وهذه الأدوات تعود إجمالاً إلى أصلين عظيمين في التصور الإسلامي:

الأول: علم (بأصول الخطاب العربي).

والثاني: معرفة (بأقوال السلف الصالح).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مجلياً هذه الحقيقة المنهجية: «يحتاج المسلمون إلى شيئين: أحدهما: معرفة ما أراد الله ورسوله بألفاظ الكتاب والسُّنَّة، بأن يعرفوا لغة القرآن التي بها نزل. وما قاله الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر علماء المسلمين في معاني تلك الألفاظ؛ فإنّ الرسول لمّا خاطبهم بالكتاب والسُّنَّة عرّفهم ما أراد بتلك الألفاظ، وكانت معرفة الصحابة لمعاني القرآن أكمل من حفظهم لحروفه، وقد بلّغوا تلك المعاني إلى التابعين أعظم ممّا بلغوا حروفه»[1].

فأما ما **يتعلق بالأصل الأول** وهو اعتبار اللغة العربية ومعهود الأميين فيها أساساً لفهم الكتاب والسُّنَّة، فإن الوحي إنما جاء باللسان العربي المبين، كما ورد في غير ما آية من كتاب الله، وكما يتضح بداهةً لمن يتأمل في واقع هذا الوحي وطبيعته ويتلوه، ولذا كان من ضروريات تحقيق الفهم الصحيح له تبني أصول المخاطبة العربية كأصل في فهم الوحي سواءً من جهة ألفاظه أو جمله وسياقاته، وقد جلّى الإمام الشاطبي هذه الحقيقة المنهجية المهمة في فهم الوحي في كتابه «الموافقات» في مواطن متعددة، ومما قال في معرض بيانه لضرورة سلوك طريقة العرب في تقرير المعاني والمخاطبات: «لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف، فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه. وهذا

(١) مجموع الفتاوى ١٧/٣٥٣، وانظر: شرح الطحاوية ص١٩٥، والجامع لابن أبي زيد ص١١٧، والموافقات ٣/٢٤٨.

جارٍ في المعاني والألفاظ والأساليب، مثال ذلك أن معهود العرب أن لا ترى الألفاظ تعبداً عند محافظتها على المعاني، وإن كانت تراعيها أيضاً، فليس أحد الأمرين عندها بملتزم، بل قد تبنى على أحدهما مرة، وعلى الآخر أخرى، ولا يكون ذلك قادحاً في صحة كلامها واستقامته»[1].

والإخلال بهذا الأصل من أصول فهم الوحي هو واحد من أعظم الأسباب الموقعة في الانحراف، والخطأ في عملية الاستدلال العقدي، يقول ابن تيمية كاشفاً عن واحد من أكثر مسببات الانحراف لدى المبتدعة: «فمعرفةُ العربية التي خوطبنا بها، مما يعين على أن نَفْقَه مراد الله ورسوله بكلامه، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني، فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب، فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدعون أنه دالٌّ عليه ولا يكون الأمر كذلك»[2]. قال الحسن البصري: «أهلكتهم العجمة يتأولون القرآن على غير تأويله»[3]. بل قال أيوبُ السِّخْتياني: «عامة من تزندقَ بالعراق لقلَّةِ علمهم بالعربيّة»[4].

ومن القصص الجميلة المعبرة عن هذه المسألة ما وقع من المناظرة بين عمرو بن عبيد وأبي عمرو بن العلاء، يقول الأصمعي: جاء عمرو بن عبيد إلى عمرو بن العلاء فقال: يا أبا عمرو؟ ويخلف الله ما وعده؟ قال: لا. قال: أفرأيت من أوعده الله على عمل عقاباً، أيخلف الله وعده فيه؟ فقال أبو عمرو بن العلاء: من العجمة أتيت يا أبا عثمان. إن الوعد غير الوعيد. إن العرب لا تعد عاراً ولا خلفاً أن تعد شرّاً، ثم لا تفعله. ترى ذلك كرماً وفضلاً. وإنما الخلف أن تعد خيراً ثم لا تفعله. قال: فأوجدني هذا في كلام العرب؟ قال: نعم. أما سمعت إلى قول الأول:

ولا يرهب ابن العم ما عشت صولتي ... ولا أنا أخشى صولة المتهدد

---

(١) الموافقات ٢/ ١٣١ وقد ذكر عقبه أدلة هذا الأصل مفصلة.

(٢) مجموع الفتاوى ٧/ ١١٦.

(٣) الاعتصام ٣/ ٢٥٨.

(٤) كتاب الزينة لأبي حاتم ص٨٦.

وإنــي وإن أوعــدتــه أو وعــدتــه   لمخلف ميعادي، ومنجز موعدي»[1].

والأمر كما قال الشاطبي: «وكثيراً ما يوقع الجهل بكلام العرب في مخازٍ لا يرضى بها عاقل، أعاذنا الله من الجهل والعمل به بفضله»[2].

أما معيار الفهم الثاني، وهو اعتماد فهم السلف الصالح للوحي، فما من شك أن الصحابة يشكلون حضوراً مركزيّاً في مفهوم السلف الصالح، ومَن بعدهم من التابعين وتابعيهم إنما هم تلامذة لهم في الفهم الصحيح، كما أنهم كانوا ﷺ تلامذة المصطفى ﷺ، وإذا تقرر ضرورة متابعة السلف الصالح في الفهم فإنه يتضمن في حقيقته الصدور عن فهم الصحابة ﷺ كأصل ومتابعة من بعدهم كفرعٍ عن متابعتهم، وإذا تدبرت في أحوال الصحابة ومعارفهم وعلومهم وديانتهم فستجد أن ثمة أسباباً موضوعيةً متعددةً تؤكد على ضرورة تبني منهج الصحابة في فهم الوحي، ومنها:

- ما حباهم الله من ملكات عقلية ونفسية وروحية.
- ما كان لديهم من الديانة الباعثة على تطلب الحق والتوفيق لإصابته.
- ما كان عندهم من الإحاطة بعلوم العربية بل هم معدنها وأصلها.
- أنهم الجيل الذي شاهد التنزيل وعرف مناسبات القرآن وتلقى عن النبي ﷺ مباشرة.
- دلالات الوحي على وجوب لزوم هديهم وطريقتهم، وجعل فهمهم معياراً للفهم الصحيح.

وللإمام ابن القيم عبارة يلملم فيها بعضاً من خصائص الصحابة الموجبة لمتابعة هديهم، قال رحمه الله: «لا ريب أنهم كانوا أبر قلوباً، وأعمق علماً، وأقل تكلفاً، وأقرب إلى أن يُوفَّقوا فيها لما لم نوفق له نحن، لما خصهم الله تعالى به من توقد الأذهان، وفصاحة اللسان، وسعة العلم، وسهولة الأخذ، وحسن الإدراك وسرعته، وقلة المُعارض أو عدمه، وحسن القصد وتقوى

---

(١) الحجة في بيان المحجة ٢/ ٧٢.

(٢) الاعتصام ٢/ ٤٩.

الرب تعالى؛ فالعربية طبيعتهم وسليقتهم، والمعاني الصحيحة مركوزة في فطرهم وعقولهم، ولا حاجة بهم إلى النظر في الإسناد وأحوال الرواة وعلل الحديث والجرح والتعديل، ولا إلى النظر في قواعد الأصول وأوضاع الأصوليين، بل قد غُنُوا عن ذلك كله، فليس في حقهم إلا أمران: أحدهما: قال الله تعالى كذا وقال رسوله كذا، والثاني: معناه كذا وكذا، وهم أسعد الناس بهاتين المقدمتين وأحظى الأمة بهما، فَقُواهم متوفرةٌ مجتمعةٌ عليهما»[1].

ومن المتقرر عقلاً وديناً أن كمال الاهتداء ناشئٌ عن كمال المعرفة والعلم ولا يتصور إطلاقاً أن يكون المرء على طريق سويةٍ وهدايةٍ تامةٍ ثم هو جاهل بمنبع هذه الهداية ومصدرها الوحي، وإذا تقرر وثبت بالدلائل الشرعية المتكاثرة والسيرة التاريخية المتواترة أن الصحابة هم أكمل هذه الأمة اهتداءً فما من شك أنهم ﷺ سيكونون أكمل هذه الأمة علماً ودراية بالوحي، بل حقيقة الاهتداء هو في إصابة مراد الله ومراد نبيِّه ﷺ من الوحي.

وثمة ثلاث مستويات من الحضور (لفهم الصحابة) في عملية الاستدلال العقدي:

١ ـ محال الإجماع العقدي في تفاصيل المشهد الاعتقادي، فمتى ثبت إجماع الصحابة على تصور عقدي في مسألة ما فالأخذ به حتمٌ لازمٌ، وهو من قبيل الحق الواجب اعتقاده، وإجماعهم هذا هو من الأدلة المستعملة في البحث العقدي.

٢ ـ عدم الخروج عن أقوالهم عند وقوع الخلاف، فلئن كان الأصل توافق تصورات الصحابة حيال عامة المباحث العقدية، فثمة مسائل قليلة من قبيل فروع الاعتقاد وقع فيها الخلاف؛ كاختلافهم في رؤية النبي ﷺ، فما كان من هذا القبيل فإن الحق محصور فيما نقل عنهم من أقوال غير خارج منها، ولا يصح الاستدلال بأقوال أفرادهم هنا لوقوع الاختلاف بينهم، كما لا يصح

---

(١) إعلام الموقعين ١٤٨/٤.

الاستدلال لقول خارج كليةً عن أقوالهم. يقول ابن تيمية: «وذلك أن إجماعهم لا يكون إلا معصوماً، وإذا تنازعوا فالحق لا يخرج عنهم»[1].

٣ ـ الالتزام بهديهم وأصولهم في الفهم والاستدلال، فلا يصح استحداث المناهج في مجال الفهم، بل الواجب متابعتهم ﷺ في مسالك النظر والاستدلال، وهذه المسالك إنما تُعرف من طريق الاستقراء لمجموع النقولات عنهم، أو بتعريف عالمٍ محقق مستقرئ.

أما الفروع المندرجة تحت هذين الأصلين في فهم الوحي، والتي يمكن وضعها في قوالب كلية وعلى شكل قواعد تضبط مسار العملية الاستدلالية فكثيرة، وكثير منها مُتناول بالتفصيل في المدونة الأصولية، في مباحث متعددة منه كمباحث الأدلة، ودلالات الألفاظ وغيرها، وأحسب أن مثل هذه التقريرات الأصولية الملائمة للبحث العقدي من المجالات البحثية الجديرة بالدراسة، وستكشف عن أصول صالحةٍ للتطبيق في المجال العقدي. ومن هذه الأصول الكلية الكبرى التي تقوم عليها المنظومة الاستدلالية الشرعية:

ـ التسليم لخطاب الوحي.

ـ الإيمان بالكتاب كله.

ـ الأخذ بظواهر النصوص الشرعية، وأنها مرادة شرعية، وأنها مفهومة للمخاطبين.

ـ الاستمساك بالدلائل المحكمة ورد المتشابه إليها.

ـ اعتقاد الموافقة بين المعقول والمنقول.

ـ اعتبار العربية أساساً للفهم وفق معهود الأميين.

ـ اعتماد فهم السلف وهديهم على من سواهم.

وغيرها من الأصول الكلية الجامعة، ومما يحسن التنبيه عليه أن عامة هذه الأصول أصول ثابتة في النقل ذاته، فمن رحمة الله بنا أن أنزل علينا

---

(١) مجموع الفتاوى ٣١/ ٢٤.

الوحي، وبيَّن فيه أدوات فهمه، فأصول الاستدلال في التصور السُّنِّي ليس ممارسة تاريخية مجردة للجيل الأول، بل هي ممارسة ملتزمة بأصول الوحي في النظر والاستدلال، وإذا تدبرت تلك الأصول وجدتها عند المحاققة توفر القراءة الموضوعية للإسلام كما هو عليه، وهي شديدة التوافق مع المنهج العقلي السليم المتطلع لمثل هذه القراءة الموضوعية.

خامساً: جمع الأدلة الشرعية في المسألة العقدية المبحوثة:

من الأسس التي يقوم عليها المنهج الشرعي السليم في الاستدلال جمع جميع الأدلة الواردة في المسألة، إذ لا تتضح المسائل والأحكام حتى تستوفى جميع النصوص الواردة فيها، فكلها خرجت من مشكاة واحدة، ولذا جاء الأمر الشرعي بوجوب الإيمان بكافة شرائع الإسلام، والإيمان بالوحي كله، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِي ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾ [البقرة: ٢٠٨]، وأمر المؤمنين أن يعبِّروا عن هذا المعنى صراحة بقوله: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]، وعليه فلا يجوز أن يؤخذ نص ويترك آخر، فهذا يؤدي إلى تبعيض الوحي، والذي سيترتب عليه تصور عقدي مشوه، وقد جاء الوحي بذم هذه المماسة المنحرفة صريحاً، قال تعالى في اليهود: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: ٨٥]، ومن المواقف النبوية المؤكدة لموقف الذم هذا، والمرشدة إلى منهجية التعاطي السليم مع الوحي، ما جاء في حديث عبد الله بن عمرو ﷺ قال: إن نفراً كانوا جلوساً بباب النبي ﷺ، فقال بعضهم: ألم يقل الله كذا وكذا، وقال بعضهم: ألم يقل الله كذا وكذا، فسمع ذلك رسول الله ﷺ، فخرج كأنما فقئ في وجهه حب الرمان، فقال: «**بهذا أمرتم أو بهذا بعثتم أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض، إنما ضلَّت الأمم قبلكم في مثل هذا، إنكم لستم مما ههنا في شيء، انظروا الذي أمرتم به فاعملوا به، والذي نهيتم عنه فانتهوا**»[1]... وفي رواية: «**مهلاً يا قوم بهذا**

---

(١) رواه ابن ماجة (٨٥)، والإمام أحمد في المسند (٦٨٤٥)، وصحح إسناده أحمد شاكر في تحقيق المسند ١١/ ٧٣، وصححه شعيب الأرناؤوط في تحقيق المسند ٢/ ١٩٥، وقال: إسناده حسن.

أهلكت الأمم من قبلكم باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتب بعضها ببعض إن القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضاً بل يصدق بعضه بعضاً فما عرفتم منه فاعملوا به وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه».

يقول ابن تيمية: «فهذا الحديث ونحوه مما ينهى فيه عن معارضة حق بحق، فإن ذلك يقتضي التكذيب بأحد الحقين أو الاشتباه والحيرة، والواجب التصديق بهذا الحق وهذا الحق، فعلى الإنسان أن يصدق بالحق الذي يقوله غيره، كما يصدق بالحق الذي يقوله هو، ليس له أن يؤمن بمعنى آية استدل بها ويرد معنى آية استدل بها مناظره، ولا أن يقبل الحق من طائفة ويرده من طائفة أخرى. ولهذا قال تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَبَ عَلَى ٱللَّهِ وَكَذَّبَ بِٱلصِّدْقِ إِذْ جَآءَهُۥٓ أَلَيْسَ فِى جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَـٰفِرِينَ ﴿٣٢﴾ وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الزمر: ٣٢، ٣٣] فذم سبحانه من كذب أو كذب بحق ولم يمدح إلا من صدق وصدق بالحق، فلو صدق الإنسان فيما يقوله ولم يصدق بالحق الذي يقوله غيره لم يكن ممدوحاً حتى يكون ممن يجيء بالصدق ويصدق به، فأولئك هم المتقون»[١].

فلا يكفي لاستنباط حكم عقدي الاعتماد على نص شرعي واحد حتى ولو كان صحيحاً، وإغفال النظر في النصوص الأخرى المتناولة للمسألة، بل لا بد من النظر في جميع النصوص الواردة في الموضوع، فالقرآن يفسر بعضه بعضاً، ويحمل بعضه على بعض حتى يصح إدراك معانيه، ويحسن فهم مراميه، وكذلك الحديث النبوي، بل الأمر فيه أولى وآكد، لكثرة طرقه، واختلاف رواياته. وهذا المعنى هو الذي عبر عنه الإمام أحمد بقوله: «الحديث إذا لم تَجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يُفَسِّر بعضه بعضاً»[٢]. فرب لفظة مشكلة في حديث ترد مفسرة في حديث آخر، وقد يكون اللفظ عامّاً في حديث، وله مخصص في حديث آخر، أو مطلقاً وله مقيد أو ما إلى ذلك،

---

(١) درء التعارض ٨/ ٤٠٤.

(٢) الجامع لأخلاق الراوي (١٦٥١).

وهذا الفقه لا يتأتى إلا بجمع روايات الحديث الواحد وإعمال النظر فيها.

وإذا تأملت في كثيرٍ من العقائد البدعية وجدت أن مدخل المشكلة فيها عائد إلى الاقتصار في عملية الاستدلال على بعض الوحي دون بعض، قال الشاطبي: «فكثيراً ما ترى الجهال يحتجون لأنفسهم بأدلة فاسدة، وبأدلة صحيحة اقتصاراً بالنظر على دليل ما واطّراحاً للنظر في غيره من الأدلة الأصولية أو الفروعية العاضدة لنظره أو المعارضة له»[1]. فيسوقون النصوص الشرعية التي تؤيد فكرتهم، ويتغاضون عن غيرها من النصوص، وهنا يبين الشاطبي انحراف هذا المسلك مقارناً إياه بمسلك الراسخين في العلم، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هي على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسَّر بمبينها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها... فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضاً؛ كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة متحدة. وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما أيَّ دليل كان، عفواً وأخذاً أولياً، وإن كان ثَمَّ ما يعارضه من كلي أو جزئي»[2].

وأمثلة الإخلال بهذه القاعدة الاستدلالية الجليلة كثيرة جدّاً في الطوائف البدعية؛ كموقف الوعيدية في الاستمساك ببعض دلائل الوحي دون بعض، ومثلهم المرجئة، والجبرية والقدرية، والمعطلة والممثلة، بل لا تكاد طائفة من هذه الطوائف إلا وتتلبس بشيء من هذه المشكلة الاستدلالية.

سادساً: مراعاة دلالة السياق في عملية الاستدلال:

مما ينبغي التنبه إليه في عملية الاستدلال العقدي مراعاة (دلالة السياق) للدليل العقدي، فاللفظة لا يصح الاستدلال بها مجتزأة دون النظر والتأمل في سياق النص بهيئته المركبة، إذ السياق يضفي على اللفظة معنى لا يتحصل

(١) الاعتصام ٢/ ٨.

(٢) الاعتصام ٢/ ٦٢.

بالنظر المجرد إليها، بل «اللفظ لا يستعمل قط مطلقاً، لا يكون إلا مقيداً، فإنه إنما تقيد بعد العقد والتركيب، إما في جملة اسمية أو فعلية، من متكلِّم معروف قد عرفت عادته بخطابه، وهذه قيود تبين المراد بها»[١]، كما قال شيخ الإسلام عليه رحمة الله، ويؤكد ابن دقيق العيد على مركزية دلالة السياق في فهم الدليل، فيقول: «إن السِّياق طريق إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات، وتنزيل الكلام على المقصود منه، وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه، ولم أرَ من تعرَّض لها في أصول الفقه بالكلام عليها، وتقرير قاعدتها مطولة، إلا بعض المتأخرين ممن أدركنا أصحابهم، وهي قاعدة متعينة على الناظر، وإن كانت ذات شغب على المناظر»[٢].

ومراعاة سياقات النصوص أحد الفوارق المنهجية بين الاستدلال العلمي الراسخ وبين المنهج الرخو المتعجل والذي يفضي بصاحبه إلى الزلل والخطأ، يقول الإمام الشاطبي كاشفاً عن أحد معالم الرسوخ العلمي: «لكن يعلم الراسخون المراد منه من أوله، أو آخره، أو فحواه، أو بساط حاله، أو قرائنه. فمن لا يعتبره من أوله إلى آخره ويعتبر ما ابتني عليه زل في فهمه. وهو شأن من يأخذ الأدلة من أطراف العبارة الشرعية ولا ينظر بعضها ببعض، فيوشك أن يزل. وليس هذا من شأن الراسخين، وإنما هو من شأن من استعجل طلباً للمخرج في دعواه»[٣].

وما من شك أن مراعاة سياقات النصوص في البحث العقدي معنى شديد الحضور والأثر في التأصيل العقدي، فمثلاً يقول ابن تيمية في معرض بحثه لصفة قرب الله تعالى: «وإذا كان قرب عباده منه نفسه وقربه منهم ليس ممتنعاً عند الجماهير من السلف وأتباعهم من أهل الحديث والفقهاء والصوفية وأهل الكلام، لم يجب أن يتأول كل نص فيذكر قربه من جهة امتناع القرب عليه ولا يلزم من جواز القرب عليه أن يكون كل موضع ذكر فيه قربه يراد به

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٠/٤١٢.

(٢) إحكام الأحكام ٢/٢١٦.

(٣) الاعتصام ٢/٩.

قربه بنفسه، بل يبقى هذا من الأمور الجائزة وينظر في النص الوارد، فإن دل على هذا حمل عليه وإن دل على هذا حمل عليه، وهذا كما تقدم في لفظ الإتيان والمجيء. وإن كان في موضع قد دل عندهم على أنه هو يأتي ففي موضع آخر دل على أنه يأتي بعذابه، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]، وقوله تعالى: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟﴾ [الحشر: ٢].

فتدبر هذا فإنه كثيراً ما يغلط الناس في هذا الموضع إذا تنازع النفاة والمثبتة في صفة ودلالة نص عليها يريد المريد أن يجعل ذلك اللفظ ـ حيث ورد ـ دالاً على الصفة وظاهراً فيها. ثم يقول النافي: وهناك لم تدل على الصفة فلا تدل هنا. وقد يقول بعض المثبتة: دلت هنا على الصفة فتكون دالة هناك؛ بل لما رأوا بعض النصوص تدل على الصفة جعلوا كل آية فيها ما يتوهمون أنه يضاف إلى الله تعالى ـ إضافة صفة ـ من آيات الصفات؛ كقوله تعالى: ﴿فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]. وهذا يقع فيه طوائف من المثبتة والنفاة، وهذا من أكبر الغلط فإن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه. وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية»[1].

ومثله كلام ابن تيمية في عدم دخول قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾﴾ [البقرة: ١١٥] في مبحث الأسماء والصفات أصلاً لدلالة السياق على عدم إرادة الصفة مشهور. والحق أن النماذج والأمثلة المندرجة تحت هذه الأصل في البحث العقدي كثيرة، وبعضها مما يتفق أهل العلم على المعنى العقدي بمراعاة السياق، ومنها ما يقع فيه قدر من الاختلاف لتباين النظر في الدلالة السياقية كخلافهم في إثبات صفة الهرولة.

وتدقيق النظر في هذه القضية المحورية يكشف عن الخلاف بين طريقة أهل السُّنَّة في مراعاة السياق للتوصل إلى المعنى المراد من النص، والطريقة

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/١٣.

الكلامية المؤسسة على التأويل البدعي، وأن بين الطريقين فرقٌ غيابه تسبب في لبس عند الكثيرين، وأوهم أن المنظومة التأويلية وفق التصور الكلامي ممارسة واقعةٌ من الكل، والحق أن الممارسة الكلامية تقوم على أصول مباينة للممارسة السنية إحداها حالة الفرق بمراعاة السياق، فالطريقة السنية تراعيه حقيقةً فتستكشف معنى اللفظة من السياق، بخلاف الطريقة الكلامية التي تعزل اللفظة عن السياق لتفتش له عن معنى يناسب الاعتقاد الكلامي المسبق.

وتأمل مثلاً تأويلهم لمعنى اليد في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [صٓ: ٧٥] بالنعمة أو القدرة، أو تأويلهم للفوقية في قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۩ (٥٠)﴾ [النحل: ٥٠] بفوقية القهر، ينكشف لك الإشكال المركزي في مثل هذه الممارسات التأويلية، والتي يغيب فيها تطلب معنى اللفظة في ضوء السياق، ليحل محلها تأويل يقصد إلى عزلها عن دلالة السياق، يقول ابن القيم ذاكراً أنواع التأويل الباطل، وشارحاً في ضمنه أوجه بطلانه:

«**أحدها**: ما لم يحتمله اللفظ بوضعه كتأويل قوله: «**حتى يضع رب العزة عليها رجله**» بأن الرجل جماعة من الناس فإن هذا لا يعرف في شيء من لغة العرب البتة.

الثاني: ما لم يحتمله اللفظ ببنيته الخاصة من تثنية أو جمع وإن احتمله مفرداً؛ كتأويل قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [صٓ: ٧٥] بالقدرة.

الثالث: ما لم يحتمله سياقه وتركيبه وإن احتمله في غير ذلك السياق؛ كتأويل قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨] بأن إتيان الرب إتيان بعض آياته التي هي أمره، وهذا يأباه السياق كل الإباء فإنه يمتنع حمله على ذلك مع التقسيم والترديد والتنويع.

وكتأويل قوله: «**إنكم ترون ربكم عياناً كما ترون القمر ليلة البدر صحواً ليس دونه سحاب، وكما ترون الشمس في الظهيرة صحواً ليس دونها سحاب**»، فتأويل الرؤية في هذا السياق بما يخالف حقيقتها وظاهرها في غاية الامتناع، وهو رد وتكذيب تستر صاحبه بالتأويل.

الرابع: ما لم يؤلف استعماله في ذلك المعنى في لغة المخاطب، وإن ألف في الاصطلاح الحادث، وهذا موضع زلت فيه أقدام كثير من الناس، وضلت فيه أفهامهم حيث تأولوا كثيراً من ألفاظ النصوص بما لم يؤلف استعمال اللفظ له في لغة العرب البتة وإن كان معهوداً في اصطلاح المتأخرين، وهذا مما ينبغي التنبه له فإنه حصل بسببه من الكذب على الله ورسوله ما حصل، كما تأولت طائفة قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ﴾ [الأنعام: ٧٦] بالحركة، وقالوا: استدل بحركته على بطلان ربوبيته، ولا يعرف في اللغة التي نزل بها القرآن أن الأفول هو الحركة البتة في موضع واحد.

وكذلك تأويل الأحد بأنه الذي لا يتميز منه شيء عن شيء البتة، ثم قالوا: لو كان فوق العرش لم يكن أحداً، فإن تأويل الأحد بهذا المعنى لا يعرفه أحد من العرب ولا أهل اللغة، ولا يعرف استعماله في لغة القوم في هذا المعنى في موضع واحد أصلاً، وإنما هو اصطلاح الجهمية والفلاسفة والمعتزلة ومن وافقهم.

وكتأويل قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] بأن المعنى أقبل على خلق العرش فإن هذا لا يعرف في لغة العرب بل ولا غيرها من الأمم...

الخامس: ما ألف استعماله في ذلك المعنى لكن في غير التركيب الذي ورد به النص، فيحمله المتأول في هذا التركيب الذي لا يحتمله على مجيئه في تركيب آخر يحتمله، وهذا من أقبح الغلط والتلبيس كتأويل اليدين في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [صٓ: ٧٥] بالنعمة، ولا ريب أن العرب تقول لفلان: عندي يد، وقال عروة بن مسعود للصديق: لولا يد لك عندي لم أجزك بها لأجبتك، ولكن وقوع اليد في هذا التركيب الذي أضاف سبحانه فيه الفعل إلى نفسه ثم تعدى الفعل إلى اليد بالباء التي هي نظير كتبت بالقلم وهي اليد، وجعل ذلك خاصة خص بها صفيه آدم دون البشر، كما خص المسيح بأنه نفخ فيه من روحه وخص موسى بأنه كلَّمه بلا واسطة فهذا مما يحيل تأويل اليد في النص بالنعمة وإن كانت في تركيب آخر تصلح لذلك فلا يلزم من

صلاحية اللفظ لمعنى ما في تركيب صلاحيته له في كل تركيب. . .

السادس: اللفظ الذي اطرد استعماله في معنى هو ظاهر فيه ولم يعهد استعماله في المعنى المؤول، أو عهد استعماله فيه نادراً، فتأويله حيث ورد وحمله على خلاف المعهود من استعماله باطل، فإنه يكون تلبيساً وتدليساً يناقض البيان والهداية، بل إذا أرادوا استعمال مثل هذا في غير معناه المعهود حفوا به من القرائن ما يبين للسامع مرادهم به لئلا يسبق فهمه إلى معناه المألوف، ومن تأمل لغة القوم وكمال هذه اللغة وحكمة واضعها تبين له صحة ذلك. وأما أنهم يأتون إلى لفظ له معنى قد ألف استعماله فيه فيخرجونه عن معناه ويطردون استعماله في غيره مع تأكيده بقرائن تدل على أنهم أرادوا معناه الأصلي فهذا من أمحل المحال مثاله قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النساء: ١٦٤]، وقوله: «**ما منكم إلا من سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان يترجم له ولا حاجب يحجبه**»، وقوله: «**إنكم ترون ربكم عياناً**»، وهذا شأن أكثر نصوص الصفات إذا تأملها من شرح الله صدره لقبولها وفرح بما أنزل على الرسول منها يراها قد حفت من القرائن والمؤكدات بما ينفي عنها تأويل المتأول.

السابع: كل تأويل يعود على أصل النص بالإبطال فهو باطل؛ كتأويل قوله: «**أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل**» بحمله على الأمة فإن هذا التأويل مع شدة مخالفته لظاهر اللفظ يرجع على أصل النص بالإبطال.

الثامن: تأويل اللفظ الذي له معنى ظاهر لا يفهم منه عند إطلاقه سواه بالمعنى الخفي الذي لا يطلع عليه إلا أفراد من أهل النظر والكلام؛ كتأويل لفظ الأحد الذي يفهمه الخاصة والعامة بالذات المجردة عن الصفات التي لا يكون فيها معنيان بوجه ما، فإن هذا لو أمكن ثبوته في الخارج لم يعرف إلا بعد مقدمات طويلة صعبة جدّاً، فكيف وهو محال في الخارج وإنما يفرضه الذهن فرضاً ثم يستدل على وجوده الخارجي فيستحيل وضع اللفظ المشهور عند كل أحد لهذا المعنى الذي هو في غاية الخفاء. . .

التاسع: التأويل الذي يوجب تعطيل المعنى الذي هو في غاية العلو والشرف ويحطه إلى معنى دونه بمراتب كثيرة، وهو شبيه بعزل سلطان عن ملكه وتوليته مرتبة دون الملك بكثير، مثاله تأويل الجهمية قوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]، وقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]. ونظائره بأنها فوقية الشرف؛ كقولهم الدرهم فوق الفلس والدينار فوق الدرهم، فتأمل تعطيل المتأولين حقيقة الفوقية المطلقة التي هي من خصائص الربوبية وهي المستلزمة لعظمة الرب ﷻ وحطها إلى كون قدره فوق قدر بني آدم وأنه أشرف منهم...

العاشر: تأويل اللفظ بمعنى لم يدل عليه دليل من السياق، ولا معه قرينة تقتضيه، فإن هذا لا يقصده المبين الهادي بكلامه، إذ لو قصده لحف بالكلام قرائن تدل على المعنى المخالف لظاهره حتى لا يوقع السامع في اللبس والخطأ؛ فإن الله سبحانه أنزل كلامه بياناً وهدى، فإذا أراد به خلاف ظاهره ولم تحف به قرائن تدل على المعنى الذي يتبادر غيره إلى فهم كل أحد لم يكن بياناً ولا هدى.

فهذه بعض الوجوه التي يفرق بيها بين التأويل الصحيح والباطل وبالله المستعان»[1].

وإنما ذكرت هذه العبارة بطولها لاشتمالها على تعميق مفهوم (دلالة السياق) وما تشتمل عليه، وكيف أن عدم مراعاته هو موضع النقد المركزي في نظرية التأويل الكلامي.

وأختم هذه المسألة بعبارة جامعة لابن تيمية تؤكد على ضرورة مراعاة السياق في الاستدلال العقدي، وأثره الهائل فيه، يقول عليه رحمة الله: «فمن تدبر ما ورد في باب أسماء الله تعالى وصفاته، وأن دلالة ذلك في بعض المواضع على ذات الله، أو بعض صفات ذاته لا يوجب أن يكون ذلك هو مدلول اللفظ حيث ورد حتى يكون ذلك طرداً للمثبت ونقضاً للنافي؛ بل ينظر

---

(١) الصواعق المرسلة ١/١٨٧ مع شيء من الاختصار.

في كل آية وحديث بخصوصه وسياقه وما يبين معناه من القرآن والدلالات، فهذا أصل عظيم مهم نافع في باب فهم الكتاب والسُّنَّة والاستدلال بهما مطلقاً ونافع في معرفة الاستدلال والاعتراض والجواب وطرد الدليل ونقضه فهو نافع في كل علم خبري أو إنشائي وفي كل استدلال أو معارضة: من الكتاب والسُّنَّة وفي سائر أدلة الخلق»[1].

سابعاً: التنبه إلى لوازم العملية الاستدلالية:

ثمة تلازم بين الدليل والمدلول، وهذا التلازم هو الذي يعطي للدليل هذه المكانة المركزية في عملية الاستدلال، يقول ابن تيمية كاشفاً عن هذه العلاقة التلازمية بين الدليل والمدلول، وجعل من هذا التلازم ضابطاً لمفهوم الدليل: «الضابط في الدليل أن يكون مستلزماً للمدلول، فكل ما كان مستلزماً لغيره أمكن أن يستدل به عليه»[2]. وكثيراً ما يكون للدليل لوازم أوسع دائرةً مما يريده المستدل، فالتنبه إلى هذه اللوازم في غاية الأهمية في تصحيح البنية الاستدلالية، لئلا يقع المستدل في فخ لازم استدلالي دون وعي أو إدراك؛ كاستدلال بعضهم لعدم وقوع نسخ التلاوة بأنه يلزم من إثباته البداء على الله، والبداء باطل، فدل على بطلان نسخ التلاوة، فيقال: ويلزمك عدم تجويز النسخ أصلاً؛ لأنه لازم لك فيه كلزومه فيما نفيته، والحق أنه غير لازم لا في هذا ولا هذا، وإنما الغرض التمثيل.

ومن الأمثلة أيضاً إلزام المتكلمة فيما أثبتوه من صفات الرب نظير ما اعتقدوا لزومه فيما نفوه عنه، «فإنهم إذا صرفوا النص عن المعنى الذي هو مقتضاه إلى معنى آخر، لزمهم في المعنى المصروف إليه ما كان يلزمهم في المعنى المصروف عنه، فإذا قال قائل: تأويل محبته ورضاه وغضبه وسخطه هو إرادته للثواب والعقاب، كان ما يلزمه في الإرادة نظير ما يلزمه في الحب والمقت والرضا والسخط. ولو فسر ذلك بمفعولاته ـ وهو ما يخلقه من

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/١٨.

(٢) الرد على المنطقيين ص١٦٥.

الثواب والعقاب ـ فإنه يلزمه في ذلك نظير ما فر منه، فإن الفعل المعقول لا بد أن يقوم أولاً بالفاعل، والثواب والعقاب المفعول إنما يكون على فعل ما يحبه ويرضاه ويسخطه ويبغضه المثيب المعاقب، فهم إن أثبتوا الفعل على مثل الوجه المعقول في الشاهد للعبد مثلوا وإن أثبتوه على خلاف ذلك فكذلك سائر الصفات»[1].

والمقصود أنه متى كان لازم الدليل مطابقاً لمحل البحث فليس ثمة إشكالية في عملية الاستدلال وليس ثمة جهد إضافي من المستدل حيال استدلاله، أما إن كان ثمة لوازم تلزم من عملية الاستدلال غير مرادة للمستدل، فإن كان المستدل يعتقد صحتها فالاستدلال مستقيم وهو يشمل فيما يشمل هذه المسألة أو المسائل أيضاً وهو دالٌ على اطراد المستدل بلا إشكال، وإن لم يكن يعتقد صحة شيء من هذه اللوازم، فينبغي أن يراجع تصوره العقدي طلباً لتصحيحه لاحتمال أن يكون الحق هنا في هذه اللوازم، وإن ظن بطلان هذه اللوازم، فينبغي أن يكشف عن عدم لزومها، إما بإبطاله في ذات الدليل والبرهنة على أنه ليس لازماً أصلاً، أو بضم الأدلة بعضها إلى بعض، ليدلل على أن هذا اللازم غير مراد للشارع بدليل كذا وكذا، والمقصود التأكيد على أن عملية الاستدلال مسألة تستدعي قدراً من التأمل والأناة، والتفطن للوازم، إذ الغفلة عنها موهن لعملية الاستدلال، موقعة في شيء من اللبس، بل قد تعود على أصل المسألة المستدل لها بالإبطال.

ثامناً: دفع الاعتراضات عن الاستدلال العقدي:

من تمام الوفاء لعملية الاستدلال تلمس الاعتراضات عليه إما من المخالفين، أو من النظر الذاتي، ثم الجواب عليها، وهي أمارة على صدق المستدل وتطلبه للحق، وهي مقوية لعلمية الاستدلال ومؤكدة له، وليس من تمام الجدية العلمية علم الباحث باعتراض على استدلاله واستمراره عليه دون جواب، وحين ترى فصيلاً يطرح إشكالية وتأتيه الاعتراضات مفصلةً عن اليمين

---

(١) التدمرية ص٤٥.

والشمال، ثم تجده يعرض تماماً عن مناقشة تفاصيل هذه الاعتراضات فاعلم أن ثمة مشكلة حقيقية، وليس ينفعه إظهار الابتهاج والفرح بتحريك المياه الساكنة وإثارة النقاش، ثم هو يتمنع عن أداء واجب النقاش بالسماع والجواب.

ليس القصد هنا بطبيعة الحال المطالبة بالتسليم باحتجاجات هذه الطائفة أو تلك لكن الحديث عن ضرورة مناقشة هذه الاحتجاجات والتعاطي معها على الأقل كشبهات تعكر صفو القضية المطروحة، وبالتالي فهي تحتاج لوقفات تجلي الموقف منها صحةً وفساداً، وليس من المعقول أن يعيد طرفٌ استجلاب احتجاجاته القديمة ليقوم بإعادة طرحها من غير توقفٍ عند الاعتراضات التي قدمت حيالها ليطور من طبيعة الاحتجاج القديم مجيباً عن إشكال الخصم عند طرحها. وهذه الحالة تؤول بالجدل العقدي إلى حالةٍ من السلبية لا تسمح بالتقدم نحو آفاق الحق، وتجعل الحوار فعلاً وكأنه من طرف واحد، عليه واجبات التدليل وتقديم الإجابات أما الطرف الآخر فلديه كلام يريد أن يقوله ولا يهمه بعد ذلك ماذا قال أو سيقول الطرف المقابل، وراجع كثيراً من مشاهد السجال العقدي وما قدمه كل طرف من أدلة وجوابات تعلم حجم الإشكال.

إن عملية الاستدلال لا تكون بمجرد تكثير سواد الأدلة بل لا بد أن تكون منهجية الاستدلال بهذه الأدلة صحيحة أولاً ولا بد من دفع الاعتراضات عنها ثانياً، وليس من المعقول أن يأتي المستدل ليناقش فكرة هيمنة الشريعة وإلزاميتها مثلاً فيقتصر على سوق طائفة من أدلة «عدم الإكراه» من جنس ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦] ﴿لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ ٢٢﴾ [الغاشية: ٢٢] ويعرض تماماً عن الطائفة الأخرى من صور الإكراه بحق ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِۚ﴾ [الأنفال: ٣٩] والسيرة العملية للنبي ﷺ وصحابته في فتوحاتهم، ومحال الإجماع من كلام الفقهاء في تقرير العقوبات على فعل المعاصي وترك الواجبات حتى على مستوى التعبدات الشخصية كإجماعهم على عقوبة تارك الصلاة مثلاً، فإن تغييب الدلائل المضادة للفكرة

والإعراض عن مناقشتها ستشكل ولا بد ثغرة كبيرة في تقرير هذه الفكرة خصوصاً إذا كانت هذه الأدلة مبسوطة على لسان الطرف الآخر. أما الاستكثار «بالأدلة المضروبة» هنا من جنس «تولد النفاق من ظاهرة الإلزام الشرعي» فهي في الحقيقة تزيد القول وهناً بدل تقويته، وترفع قدراً لا بأس به من الاعتراضات أدناها إلغاء فكرة إلزامية القوانين مطلقاً وهو ما لا يقول به المستدل، ومع بيان الاعتراضات على هذه المقولة مثلاً لم نجد مستدلّاً بهذا الدليل اعتراضاً على الاعتراض أو اعترافاً بخطأ هذا الجنس من الاستدلال، وإنما ساد منطق الإعراض، وكأن منطق الصمت كفيل بإبطال اعتراضات الخصم أو هو ضمانة لنسيانها في خضم السجال، وهذا الاستدلال المليء بالثغرات يعبر عن حالة التكثر والتعجل والتشوه في منهجية الاستدلال والتي يمارسها الكثيرون للأسف الشديد خلال عملية الاستدلال العقدي.

المبحث الخامس

الاستدلال العقدي... التقنية والآليات

ثمة جملة من التقنيات والتي لا تدخل في صلب العملية الاستدلالية، لكن يمكن أن يكون لها تأثير في تقوية البنية الاستدلالية، وتزيد في تماسكه، وهي ألصق بالقوالب التي تعرض فيها الأدلة من الأدلة ذاتها، والعناية بهذه القوالب مهم، إذ لها تأثير لا ينكر على نفسية المتلقي ويمكن أن تشكل فارقاً في قبوله أو رفضه للمسألة العقدية، ومن هذه التقنيات مثلاً:

الحزم الدلالية:

من التقنيات الاستدلالية المفيدة، والمقوية لعملية التدليل على مسائل الاعتقاد، (تحزيم الأدلة) بحيث يتم تتبع الأدلة التفصيلية الجزئية في المسألة العقدية، ثم ضم النظير إلى النظير منها لتكون أنواعاً دلالية كلية، يشتمل النوع الواحد على جملة من الأدلة التفصيلية، فإذا نوزع الباحث في دلالة دليل جزئي على الحكم العقدي، فيمكن أن يظل الأصل الدلالي الكلي متماسكاً، وما من شك أن للهيئة المجتمعة للأدلة ما يعطي مدلولاً أقوى في تحقيق المطلوب من العملية الاستدلالية الجزئية، فكيف إذا كانت المسألة مدللة بمجموعة من الأدلة الكلية، والتي ينتظم كل واحد منها عدد من الأدلة الجزئية. ولتقريب مدلول هذه التقنية إليك هذا المثال المعبر عن هذا النمط الاستدلالي، من الأصول العقدية الكبرى مبدأ حاكمية الله ولزوم التحاكم إلى شرع، فيمكن أن تصاغ الحزم الدلالية التي يندرج تحت كل نوع عدد من الأدلة الجزئية:

- أن الله حصر حق الحكم والتشريع في نفسه سبحانه.
- أن الله تعالى أثنى على حكمه.
- أن الله بيَّن أن وحيه شامل لكافة احتياجات العباد وأن حكمه جاء مفصلاً مبيناً.
- أن الله بيَّن كمال شرعته ودينه.
- أن الله تكفل بحفظ شرعه وبيَّن أنه لا مبدل لحكمه سبحانه ولا معقب له.
- أن الله إنما أنزل هذه الشريعة لتكون حاكمة على العباد.
- أن الله أوجب على العباد تحكيم شريعته والتحاكم إليها.
- أن الله نفى عن الإنسان حق الخروج عن حكمه.
- أن الله جعل متابعة غير شرعته ضلالاً مبيناً.

هذا مجرد مثال، والأمثلة على استثمار هذه التقنية في الاستدلال العقدي كثيرة جدّاً، وهي بطبيعة الحال ترتبط بطبيعة المسألة العقدية المستدل لها، فكلما كانت من مسائل العقدية الكبار كانت الأدلة فيها أكثر وأوفر، وإمكانية فرزها على الأنواع أكبر، أما أن كانت المسألة العقدية من قبيل الفروع العقدية فقد يصعب استعمال مثل هذه التقنية لقلة الأدلة أصلاً في مثل هذه المسائل.

حشد الأدلة:

من تقنيات الاستدلال العقدي والحاضرة في الكتابة العقدية مسلك (اجتماع الجيوش الإسلامية) بحشد الأدلة، والتكثر منها، والتخفف من شيء من الاشتراطات العلمية المحكمة في دلالة بعضها على المطلوب، فيتم ضم صحيح الأدلة إلى شيء من الضعيف طلباً لتضافر الأدلة، وتعاضدها، وتكثيرها، والمعول في الحقيقة على الصحيح دون الضعيف، لكن تلك الضعاف إن لم تنفع لم تضر، وهي تساهم في ملء القالب الاستدلالي كمّاً، بما قد يؤثر في بعض الطبائع النفسية والتي يهولها كم الأدلة، وهذه الأدلة إنما تكون موضوعة للاستئناس لا الاستدلال في الحقيقة، وهي ألصق بالملح الدلالية من صلب ولب العمل الاستدلالي.

وهذه التقنية الاستدلالية ينبغي أن يتم فحصها ومراجعة القول فيها لما يمكن أن تسببه من آثار سلبية، فهذه الطريقة في المقابل تفتح الباب للمخالف للولوج عبر الأدلة الضعيفة للتغبيش والتشنيع وإشغال المشهد البحثي بدلالة تلك الأدلة الضعيفة، وإيهام المتلقي والسامع أن المسألة المستدل لها ضعيفةٌ لضعف تلك الدلالات، وهي ممارسة للأسف حاضرة في السجال العقدي يتم من خلالها تجاوز الأدلة المحكمة القوية والتشاغل بالضعاف طلباً للظهور على المخالف.

كما أن هذا النمط الاستدلالي قد يوهم بعض المتلقين صوابية تلك الأدلة وإمكان استقلالها بالمطلوب، وهي ليست كذلك. وقد يتسبب جراء ذلك ردة فعل سلبية متى اتضح وجه ضعفها. وبالتالي فسياق استعمال مثل هذا النمط ينبغي أن يكون بقدرٍ، وعند الحاجة، وفي حال غلب على الظن تحقق المصلحة حقيقةً، أما مجرد التكثر من الأدلة دون تماسك في الوجه الدلالي لها فتكثر ينبغي أن يكون مرغوباً عنه، وهو داخل بالإشارة في مفهوم قوله تعالى: ﴿أَلْهَىٰكُمُ التَّكَاثُرُ ۝١﴾ [التكاثر: ١].

ترتيب الأدلة بحسب الأقوى:

مما يتصل بأسلوب عرض الأدلة العقدية: ترتيبها. وأنماط الترتيب متعددة، أشهرها ترتيبها بحسب أنواع الأدلة فيقدم الأشرف فتعرض أدلة القرآن ثم السُّنَّة ثم الإجماع... وهكذا. ولعل الأليق في أسلوب عرض الأدلة ما قُدمت فيه الأدلة الأكثر إحكاماً وقوة في تحقيق المطلوب، إذ أنها أقصر الطرق للوصول إلى المطلوب، وهي أيضاً الأكثر تأثيراً في المتلقي إذ تتشكل قناعاته الأولى عن القول العقدي وفق أدلته العقدية المحكمة، فتقع بقية الأدلة منه موقعاً حسناً وتكون كالمعضدات للأدلة الأول، بخلاف أن يكون أول تعرضه للمسألة وفق أدلتها الظنية، فيدخل عليه قدر من التشكك في بدايات تصوره العقدي للمسألة. فينبغي أن ترتب الأدلة العقدية بحسب قوتها في التدليل على المطلوب ولصوقها بالمسألة العقدية فيقدم ما كان أثبت وأرسخ

في ثبوته ودلالته. ومع الاتفاق على أولوية تقديم الأدلة الأقوى فإن تحديدها قد يتفاوت بحسب المستدل والمستدل له، إذ تحديد هذه الأدلة قد يكون موضعاً للاجتهاد، والمقصود الإشارة إلى أصل التقديم بالأقوى أما التفاصيل والممارسة فقد يقع فيها قدر من الاختلاف والله أعلم.

الخاتمة

أختم هذه الورقة بالتأكيد على أهمية تجديد الصناعية الاستدلالية، وتعميق رؤيتنا إلى ممارسات الأئمة في هذا الباب، وقراءة إسهاماتهم العقدية لمحاولة الاطلاع على الأصول الكلية الناظمة لمسالكهم الاستدلالية، والانتقال من سؤال: ماذا قالوا في المباحث العقدية؟ لسؤال كيف قالوا؟ للتعزز في نفوسنا الثقة في تلك المسالك الاستدلالية ونتعرف على عمق المنهج المعرفي في المجال العقدي عند أئمة أهل السُّنَّة، ولتتوافر لنا تلك الأدوات المعرفية الضرورية التي تمكننا من ممارسة الفعل الاستدلالي المحكم والصحيح، وأختم بعبارة تيمية جامعة لمسلك الاستدلال الشرعي مع اختصارها: «فأعرض عما يذكرونه بما ثبت من كتاب الله وسُنَّة رسوله، وما ثبت عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين، وزنه أيضاً بالميزان الصحيحة العادلة العقلية، واستعن على ذلك بما يذكره كل من النظار في هذه الطريقة وأمثالها، ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله، ولا تتبع الظن فإنه لا يغني من الحق شيئاً، وسل الله أن يلهمك ويهديك»[1].

اللَّهُمَّ ربَّ جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، فاطر السمٰوات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم.

---

(١) درء التعارض ٨/ ٢٧٦.

الورقة الرابعة

صناعة الرد العقدي

أ. تميم بن عبد العزيز القاضي

محاضر في قسم العقيدة والمذاهب الإسلامية

بجامعة القصيم

صناعة الرد العقدي

مقدمة

الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم يدعون من ضلَّ إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى يحيون بكتاب الله الموتى ويبصرون بنور الله أهل العمى، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه وكم من ضال تائه قد هدوه، فما أحسن أثرهم على الناس، وأقبح أثر الناس عليهم.

ثم الصلاة والسلام على الهادي إلى دار السلام، وعلى آله الأطهار وصحبه الكرام، أزكى تحية وأفضل سلام.

أما بعد:

فلقد بعث الله نبيَّه بالهدى ودين الحق، وأرسله ليخرج الناس من ظلمات الشرك والضلالة، إلى نور التوحيد والهداية، فكانت دعوته ودعوة جميع النبيين عليهم الصلاة والسلام على جانبين: تخلية، وتحلية، وبهما تكمل التزكية، وقد كانت التخلية في الشرع والعقل مقدمة على التحلية، وهذا ما تضمنته كلمة التوحيد «لا إله إلا الله»، فابتدأت بالنفي، المتضمن للتخلية والمباعدة عن كل آلهة باطلة، ثم أتبعتها بالتحلية، وذلك بإثبات الألوهية الحقَّة لله وحده.

ومن هنا نرى أن الانفكاك من درن الباطل أسٌّ من أسس هذا الدين، وهذا ما نراه جليّاً في كتاب الله، وسُنَّة مصطفاه ﷺ، حيث كثرت النصوص

التي تتناول شبه المبطلين بالنقض والإبطال، والتي تحكي مواقف الأنبياء في جدل قومهم، وهدمهم لشبههم، حتى كان مبدأ الرد على أهل الباطل نوعاً من الجهاد، وهو جهاد الحجة والبيان، القسيم لجهاد السيف والسِّنان.

*** بين جهاد السنان، وجهاد البيان:**

قال تعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا ﴿٥٢﴾﴾ [الفرقان: ٥٢].

﴿وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ﴾ «يَعْنِي: بِالْقُرْآنِ، قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ»[1].

﴿جِهَادًا كَبِيرًا ﴿٥٢﴾﴾ «لا يخالطه فتور»[2].

«أي: لا تبق من مجهودك في نصر الحق وقمع الباطل إلا بذلته، ولو رأيت منهم من التكذيب والجراءة ما رأيت، فابذل جهدك واستفرغ وسعك، ولا تيأس من هدايتهم، ولا تترك إبلاغهم لأهوائهم»[3].

ولقد سار على هذا المبدأ صحابة رسول الله ﷺ، وتابعيهم من أئمة الإسلام، حيث حملوا لواء المجاهدة لأهل الباطل، بالعلم والبيان، والسيف والسنان.

وفي المجال العقدي خصوصاً، كان التصنيف عند أئمة الإسلام سائراً على جانبي التخلية والتزكية، فكان من مصنفاتهم في الاعتقاد ما يقصد به تقرير الاعتقاد الحق، وكان من ذلك ما مقصده الرد على شبهة أو ملة ونحلة، ومنها ما جمع بينهما، وذلك معلوم لمن نظر في أسماء كتبهم ومضامينها، ولم يزل الحال كذلك حتى أصبح للرد عِلْماً مستقلاً من العلوم الإسلامية، يُنَظِّر لمبدأ الرد والجدل، ويبيِّن مراتبه، وينظِّم طرقه، ويحدد أولوياته وشروطه وأركانه، وآدابه وأخلاقياته، ألا وهو علم الجدل والمناظرة، والذي كتب فيه جمع من العلماء على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم، حتى إنك لترى هذا العلم

---

(١) تفسير ابن كثير ٦/١١٦.

(٢) تفسير القرطبي ١٣/٥٨.

(٣) تفسير السعدي ص٥٨٤.

ـ مع استقلاليته في التصنيف ـ قد حلَّ ضيفاً على عدد من العلوم الأخرى، من أبرزها علم أصول الفقه.

بل إنه ليُعمِّمُ القولُ فيقال: إن مبدأ الرد على الأقوال المخالفة والجدل فيها ـ على اختلاف درجة بعدها عن الحق ـ: هو جزءٌ لا يتجزأ من كل العلوم والفلسفات والثقافات، دينيها ودنيويها، حقها وباطلها، وما كان له حظ من النظر وما لم يكن كذلك منها، ذلك أن الفكرة والمعلومة لا بد لتقريرها من إثبات موجبها وأدلتها، ودفع موانعها وما يعارضها، فالأول هو جانب التأسيس والبناء، والثاني هو الجانب الردِّ والنقد، وهو ما نحن بصدده.

ولما كان جهاد السنان قد فرض من أجله إعداد العدة بأعلى قَدْرٍ مُستطاع لدفع العدو الغازي، فإن جهاد الحجة والبيان لا يقل عنه في تلك الأهمية من الإعداد.

فلئن احتاج جهاد السنان إلى تدريبٍ للنفس، وتقوية للجسد، فجهاد الحجة يحتاج إلى ما يلزمه من اكتسابٍ للمَلَكات، التأصيلية، والنقدية والبحثية.

ولئن احتاج جهاد السنان إلى تجهيز السلاح والقوة «**ألا إن القوة الرمي**»، والسعي للوصول لما أمكن من أفتك أنواع السلاح في كل عصر، فكذلك جهاد البيان، يفتقر إلى الإعداد له بالتسلح بالقوة العلمية، والتبحر المعرفي اللازم لإحكامه ولصد المبطِل، هذا في حق الفرد، وكذا في حق الأمة، بأن تستنفر من كل فرقة منها طائفةً ليتفقهوا في الدين، ويصدوا غزاة العقيدة والملة، ويتفرغوا ليبذلوا الأوقات في الإعداد، والكتابة، والجدل والمناظرة.

ولئن احتاج جهاد السنان إلى المعرفة الدقيقة والعميقة بالخصم، كلٍّ ما يتعلق بالخصم من مدى قوته، وتطور أسلحته، وطرق بلاده، ومواطن ضعفه وقوته، والمداخل التي يتأتى من خلالها الولوج إليه، فجهاد البيان كذلك مثلاً بمثل «**إنك تأتي قوماً أهلَ كتاب**».

ثم إن كان لجهاد السنان حَدٌّ من القوة والجَهاز، لا ينبغي لمن لم

يُحَصِّله أن يُقدم علة الجهاد، ولا يخوض الغمار... وقد يأثم من أقدم عليه بدون ذلك... فكذلك لجهاد البيان حده المعرفي والمهاري والعقلي الذي لا ينبغي لمن لم يحصله أن يقدم عليه، وقد يفسد من أقدم عليه أكثر مما يصلح.

بل لئن كان من هديه عليه الصلاة والسلام أن يمنع من الجهاد من لم يحصِّل شرطه، فيردُّ جمعاً من صغار الصحابة رضوان الله عليهم لصغرهم، ويردُّ جمعاً من كبارهم لعدم وجود «ما يحملهم عليه» فيردُّهم وأعينهم تفيض من الدمع حزناً ألا يجدوا ما ينفقون، ويعذر أقواماً من الضعفاء والشيوخ أو النساء ونحوهم.

فكذلك جهاد البيان مثلاً بمثل، فقد يصل الحال إلى أن يهاب ببعض المتصدرين للرد أو من يريدوا التصدر له أن يُمنعوا منه ويصرفوا عنه إلى أبواب محكمة وبينة من أبواب الدعوة والعلم، وذلك لقصور قواهم العلمية أو الإدراكية والمعرفية عن شرط ذلك الجهاد، أو لكون المفاسد التي تترتب على ردودهم فائقة على المصالح، أو لخوف أن يفتنوا عن دينهم، أو أن يفتن غيرهم عن دينه إذا تجلى هزالهم وتهتكت أستارهم أمام خصمهم، حتى ولو زاد حرصهم وعلت غيرتهم وحميتهم **«وتولوا وأعينهم تفيض من الدمع»**.

وقبل ذلك كله يقال: إن كان الشارع قد أكَّد أشدَّ التأكيد على أهمية النية الخالصة في جهاد السنان، وأن المجاهد في سبيل الله هو من جاهد **«لتكون كلمة الله هي العليا»**، وحذر من دخول شوائب المعصية والشرك في ذلك الجهاد، من النيَّات المخالفة لتلك النية الشرعية، بل ورتَّب على تلك المخالفة أشد العقوبات الأخروية، فأبطل الاعتبار لنية **«الرَّجُلِ يُقَاتِلُ شَجَاعَةً وَيُقَاتِلُ حَمِيَّةً وَيُقَاتِلُ رِيَاءً»**[1]، وفي رواية: **«الرَّجُلُ يُقَاتِلُ غَضَباً»**[2].

وجعل من أول الثلاثة الذين تسعَّر بهم النار **«رجل قاتل ليقال جريء»**[3].

---

(١) صحيح البخاري (٧٠٢٠)، مسلم (١٩٠٤).

(٢) صحيح مسلم (١٩٠٤).

(٣) صحيح مسلم (١٩٠٥).

لئن قررت الشريعة ذلك بأجلى بيان، وأعادت القول فيه وابتدأت، فإن استحضار ذلك المقصود في الجهاد البياني لا يقل عن أهميته في الجهاد السناني، فمن كان مقصده في رده على أهل الباطل مراءاة الأصحاب والأتباع، وإبداء الشجاعة العلمية، والحميَّة المذهبية، والتقرب بالرد إلى الشيوخ والمريدين، وأن يقال: لله دره ما أشجعه، وما أذكاه وأفهمه، فإن له من ذلك الوعيد أوفر الحظ والنصيب، ولذا قرن بينهما عليه الصلاة والسلام فيما رواه مسلم عن أبي هريرة ﷺ قال: سمعت رَسُولَ اللهِ ﷺ يقول: «**إِنَّ أَوَّلَ الناس يُقْضَى يوم الْقِيَامَةِ عليه: رَجُلٌ اسْتُشْهِدَ، فَأُتِيَ بِهِ، فَعَرَّفَهُ نِعَمَهُ فَعَرَفَهَا، قال: فما عَمِلْتَ فيها؟ قال: قَاتَلْتُ فِيكَ حتى اسْتُشْهِدْتُ، قال: كَذَبْتَ، وَلَكِنَّكَ قَاتَلْتَ لأَنْ يُقَالَ جَرِيءٌ، فَقَدْ قِيلَ ثُمَّ أُمِرَ بِهِ فَسُحِبَ على وَجْهِهِ حتى أُلْقِيَ في النَّارِ...**

وَرَجُلٌ تَعَلَّمَ الْعِلْمَ وَعَلَّمَهُ، وَقَرَأَ الْقُرْآنَ فَأُتِيَ بِهِ، فَعَرَّفَهُ نِعَمَهُ، فَعَرَفَهَا، قال: فما عَمِلْتَ فيها؟ قال: تَعَلَّمْتُ الْعِلْمَ وَعَلَّمْتُهُ، وَقَرَأْتُ فِيكَ الْقُرْآنَ، قال: كَذَبْتَ، وَلَكِنَّكَ تَعَلَّمْتَ الْعِلْمَ لِيُقَالَ: عَالِمٌ، وَقَرَأْتَ الْقُرْآنَ لِيُقَالَ: هو قَارِئٌ، فَقَدْ قِيلَ، ثُمَّ أُمِرَ بِهِ فَسُحِبَ على وَجْهِهِ حتى أُلْقِيَ في النَّارِ...»[1]، نعوذ بالله من الخذلان.

ففي سبيل إعداد العدة للجهاد البياني، والوصول به الى أسمى مقاصده، ومباعدته عن مراتب الضعف والخلل، كان هذا البحث العابر، محاولة لتبين أبرز المعالم التي من شأنها أن تضيء لـ«مجاهد الحجة والبيان» مساره في الجهاد، وتنظم له خطة الزحف والنزال، ومناطق الظرب والقتال، وتباعده عن أن ينكشف في قتاله للعدو، أو أن يُصَاب بمقتل يجرحه أو يرديه.

وهي مراحل وإن كنت سأستحضر فيها الرد على أهل الباطل البدعي الكفري، إلا أنها تصلح لكل من قصد النقد العملي للمخالف ولو كان خلافه سائغاً، بل ولو كان في أمر غير شرعي.

---

(١) صحيح مسلم (١٩٠٥).

ومما يشار إليه ههنا أن **الجانب النقدي على وجه العموم يندرج فيه أمران:**

الأول: الرد والنقد المباشر، بأن يقصد بالكلام الردُّ مقالة أو كتاب معين، أو إلى شخص معين، فيتم الرد على مقالته إجمالاً وتفصيلاً، والجواب على شبهه، وبيان فساد قوله، وبطلان لوازمه... إلخ.

الثاني: الرد والنقد غير المباشر، بأن يكون ظاهر المقال او الكتاب تأسيساً لمبدأ معين، ويكون المقصود به إبطال فكرة مناقضة لذلك المبدأ.

فكلا هذين النوعين، يتأتى فيه المسير على المنهجية والمراحل الآتي بيانها.

* باعث الكتابة:

وقد كان الباعث الأكبر لتدوين هذه الأوراق أمران:

١ ـ أن مجال الاحتكاك مع المخالف في باب الاعتقاد بالجدل العلمي والرد قد كان عبر أجيال من الزمن في إطار نخبوي، فلا يتقحم أبوابه إلا من بلغ شأواً في العلم وحقق شرط الجدل والرد، وبلغ مرتبة الاجتهاد أو قارب، فَعَرف ـ ضمن تحصيله العلمي ـ طرق الجدل وتراتيب الردود، والحذر من مسالك التمويه والتلبيس من قبل خصمه.

وحتى وقت قريب، لربما كان الرجل يعيش عمره أو جُلَّ عمره ولم يلتق ويجادل مخالفاً في الاعتقاد، ولربما عاش في بَلَدِهِ أصحابُ طوائف مفارقة شتَّى، ولربما عاملهم وآكلهم، ولكن لم يناقشهم في مضايق مذاهبهم إلا لماماً.

ولكن، وبعد غزو الإعلام الجديد، وبرامج التوصل، ومنتديات النت، أصبح النزول إلى ميادين الجدل والمناظرة والرد على المخالف كلّاً مباحاً، فطويلب العلم، بل العامي الغيور يُنزِل نفسه منازل الكبار، ويتصدى لأصحاب الفرق الضالة، بل الديانات المنحرفة، دون رسوخ علمي، بل دون مبادئ علمية حتى، ولربما واجهه من الشبه ما من شأنه أن يسقم الصحيح، ويردي السليم والجريح.

في هذا الواقع، مهما وضعت من قيود وشروط لتنهى أمثال هؤلاء عن اقتحام تلك الغمار، فلن تجدي بشيء يذكر، فقد اتسع الخرق على الراقع.

فحيث لم نستطع رد الصغار عن خوض الغمار، فلا أقل من أن يتم إرشادهم إلى سبل يتحصل لهم بها نوع حمية، وتبصير في أوجه يتم بها صد.

هذا ما يتعلق بالصغار، ولكن، حتى الكبار فإن النقلة الإعلامية المشار إليها قد أحدثت تغيراً نوعيّاً لم تستطع الساحة العلمية استيعابه.

كان الواحد من أهل العلم، يرد على خصم صوفي ـ مثلاً ـ في بلد بعيد، وربما لم يجلس مع صوفي في حياته جلسة حوار مذهبي وعلمي، ولكنه صَنَّف في الرد عليه الكتب، وكتب المقالات الطوال، قد يكون فيها مباعداً عن استحضار ما سيعترض عليه بها المخالف، لبعده عن التصور الواقعي للمخالف نفسه.

وأما الآن؛ فإن الوضع ـ حتى مع هذه النخب ـ قد تغير، فما إن يضع الكاتب تغريدة أو مقالاً أو مقطعاً مرئيّاً أو صوتيّاً حتى تنهال عليه الردود من كل صوب، ومن أصحاب القضية أنفسهم، وإذا كان الحال كذلك، تبين أن إحكام طرق الرد ومسالك الصناعة الجدلية هو من الأهمية بمكان، لكل عالم، وطالب علم، ولمن ينوي التصدي للمخالف بالرد من مثقف لم تجد فيه قيود الرد المقررة من أهل العلم.

٢ ـ **والباعث الآخر**: هو الوقوف على بعض الردود والمناظرات الهزيلة من قبل بعض قاصدي الإصلاح ممن لا نشك في سلامة قصدهم، ولربما كان بعضهم ممن نوافقه على القول الذي انبرى للدفاع عنه والرد على مخالفه، ولكن لما غابت المنهجية السليمة «السليمة نقلاً وعقلاً، علميّاً ومنهجيّاً» خرجت ردودهم من الهُزال بمكان، وكان الأثر السلبي لردودهم فائقاً على مصلحة ما لو سكتوا عن الدفاع من الأصل، فضلاً عن تفوقه على مصلحة إصابتهم للسداد فيه.

وبطبيعة الحال فليس المقصود ههنا التمثيل لما سبق، ولعل كثيراً ممن يطالع هذه الكلمات يكون قد انقدح في ذهنه عدة أمثلة لما أردته ههنا من

أمثال تلك الردود، ومن يتتبع المناظرات والردود على الشبكة العنكبوتية ومواقع التواصل: يتبين له اضطراب الواقع النقدي بجلاء، لا في الأخلاقيات فحسب، بل في التراتيب العلمية والمنهجية، وإعمال الآلة الجدلية المستقيمة.

فغيرةً على الشريعة أن تؤتى من قِبَل أهلها، وعلى قلعة الحق أن تنتهك أسوارها «من الداخل!»، بتصدر الصغار لمراقي الكبار، وبتزبب الحصارم، وتمشيخ الأصاغر، كانت هذه الصفحات.

وقد حاولت قدر المستطاع في هذا البحث أن أركز على صلب موضوع الرد، وآلية بناءه، وكيفية الصياغة لطرقة والخلوص عما يشوبه من مداخل قد تضعفه أو تبطله، بوضع طرق واضحة، ومراحل متدرجة، يسلكها المتصدي للرد منذ أن يمسك بالمقال أو الكتاب الذي سيردُّ عليه، إلى أن ينتهي من صياغة ردِّه.

وثمة جوانب أخرى متعلقة بصياغة الرد العقدي، ولكني لم أسهب القول فيها؛ كتفصيل الكلام على أهمية الرد، وفوائده، وآدابه، وتفصيل القول في الجدل المذموم والمحمود، وغير ذلك، وهذه الجوانب هي من الأهمية بمكان، وإنما تركت التفصيل فيها لأمور:

١ ـ أن الكلام عليها مبذول والوصول إليها ميسور في كثير من الكتب والمقالات التي تكلمت عن أدب الجدل والحوار، وفقه الرد والمناظرة، فلم أجد أنني سأضيف مزيداً على ما رقم في تلك الكتب، فخشيت أن يكون ذكري لها تطويلاً للبحث بما أمكن الاستغناء بغيره عنه[١].

٢ ـ أن هذا البحث قد جاء ضمن مشروع تضمن بحثاً مصاحباً حول صناعة الجدل، وأحسب أن هذه الجوانب ألصق بباب الجدل والمناظرة (الذي يكون بين شخصين) من الرد الذي يكون الكلام فيه من طرف واحد.

---

(١) ينظر: آداب البحث والمناظرة للشيخ محمد الأمين الشنقيطي، فقه الرد على المخالف: د. خالد السبت، منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد، د: عثمان بن علي حسن، وعامة كتب الجدل، تشير إلى جوانب من ذلك؛ كالمنتخل في علم الجدل للغزالي، وعلم الجذل في علم الجدل للطوفي، والجدل لابن عقيل، وغير ذلك.

ومع ذلك؛ فلم أخلِ البحث من نبذ عابرة حول تلك الجوانب المذكورة، وفصَّلت القول منها في مسألة كثر الخلط فيها، غلوّاً أو جفاءً، ولم أر من أعطاها حقَّها، ألا وهي مسألة لغة الرد على المخالف، بين الشدة واللين.

والله الهادي إلى سواء السبيل.

المبحث الأول

الرد العقدي... مسائل وأحكام

ويتضمن:

أولاً: صناعة الرد العقدي... الأهمية والغاية.

ثانياً: مشروعية الرد العقدي.

ثالثاً: صانع الرد العقدي (من المؤهل للرد؟).

المبحث الأول

الرد العقدي... مسائل وأحكام

وتتضمن مسائل مهمة حول الرد:

أولاً: صناعة الرد العقدي... الأهمية والغاية:

سبق في التقديم ذكر إشارة عابرة لأهمية الرد في باب الاعتقاد، وكونه نوعاً من الجهاد، وقد أسهب العلماء في بيان أوجه الأهمية للرد في باب الاعتقاد، والغايات المرجوة منها.

ولعل ما ذُكر يرجع إلى أمرين:

١ ـ نصرة الحق، وتجليته، وبيان قوة حججه، وسقوط معارضه.

ويتبع ذلك: تثبت أهله عليه، وزيادة يقينهم به، وبُعدهم عما يناقضه.

٢ ـ محق الباطل، وتعريته، والإعذار إلى الله، بتحقيق شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكشف الشبه الحائلة دون اتباع الحق، فهذا الإعذار مقصد للشارع، حتى لو لم يرجع المخالف، ولم يرتدع الأتباع.

ويتبع ذلك: هداية المُبطل وأتباعه، وردُّهم إلى الحق، وكشف ما أشكل عليهم من الشبه، أو فضح المبطل إن كان مكابراً، وتحذير الناس من الانخداع به[1].

---

(١) انظر: الفقيه والمتفقه ١/٥٦١، المنهاج بترتيب الحجاج ص١٥٩، درء التعارض ٧/١٦٦ ـ ١٦٩، إغاثة اللهفان ١/٢٥٤ ـ ٢٥٥، مناهج الجدل في القرآن الكريم ص٤٨ ـ ٥٨، فقه الرد على المخالف ص١٥٨ ـ ١٦١، منهج الجدل والمناظرة ص٤٠.

ثانياً: مشروعية الرد العقدي:

الكلام على مشروعية الرد العقدي سيكون من جهات ثلاث:

أ ـ مشروعية الرد على المخالف من جهة الأصل:

تقدم أن الرد على المخالف في أصول الدين ضرب من ضروب الجهاد في سبيل الله، بل هو أشرفها وأعلاها شأناً، وقد جاء ذكر الرد العقدي في كتاب الله وسُنَّة مصطفاه، بما يتعذر حصره، وهل كانت دعوة الأنبياء والمرسلين والأئمة المصلحين إلا في هذا الميدان؟ وهذا لوحده كافٍ في بيان مشروعية الرد العقدي من حيث الأصل.

ب ـ حكم الرد بالنظر إلى المقالة المعينة:

أما حكم الرد من حيث الواقعة المعينة، فإن تناولها بالرد، أو تركها وإهمالها: أمرٌ منوط بالمصلحة الكلية، والنهائية، فإنشاء الرد وإظهاره أمر تعتوره جملة من المصالح والمفاسد التي قد تتنازع حتى يغلب أحدها على الآخر، أو تتقارب حتى يشكل تحقيق الأظهر منها على الناظر المجتهد، بخلاف البيان الابتدائي المجرد عن الرد، فإن ظهور المصلحة فيه هو الغالب.

والمصلحة ينظر إليها من جهات، ومن تلك الجهات:

أن ينظر في مصلحة المتصدي للرد، هل الرد والجدل سيزيده علماً وثباتاً، أم أنه سيفتنه عن دينه، ويقذفه في بحر الشكوك والشبهات، وسيأتي تفصيل ذلك في الفقرة التالية.

كما ينظر إلى مصلحة المردود عليه، هل يغلب على الظن أن الرد سيكون سبيلاً لهدايته، أم أنه سيزيده إصراراً على باطله، أو أن الرد سيفضح أمره ويعري باطله.

وينظر فيها ثالثاً إلى مصلحة عموم الناس وخصوصهم (سوى الراد والمردود عليه)، هل الرد سيكون سبيلاً إلى نشر شبهة المُبطل، وإظهار أمره، وافتتان الناس به، بعد أن كان هو وبدعته من الخاملين، فتكون المصلحة هنا ترك الرد أو إسراره، أم أن الشبهة منتشرة من الأصل، والرد سيؤدي إلى

كشفها وزوالها، وانكشاف تلبيس صاحبها، فتكون المصلحة ههنا في الرد مع الإشهار.

وبناء على هذا، فليس كل مخالف يُرَد عليه، ولا كل بدعة يعلن نقضها.

فإن من الردود ما يكون فيه إشهاراً للمردود عليه، ولبدعته، ويكون الحال أن لو تُرِكَ صاحبُ البدعة وبدعته لماتت بدعته في مهدها، ولو رد عليها وشنع لانتشرت وبقيت.

وعليه؛ فإن كان الحال كذلك، كان الرد منهياً عنه، وكان المتوجه هجر صاحب البدعة، وعدم ذكر بدعته، وهذا ما كان عليه حال السلف مع بدايات ظهور البدع، حيث حذروا من أصحاب البدع، وهجروهم وأمروا الناس بهجرهم، ورفعوا بمن شاع شره منهم إلى أئمة المسلمين ليقاضوهم، حتى اضطر من اضطر منهم إلى ترك بلده، والفرار ببدعته، بينما دفع ذلك آخرين إلى مراجعة أنفسهم، والتوبة من بدعهم، وقد كان هذا (العلاج) من السلف ناجعاً في وقته[1].

ولكن، بعد ظهور البدع وانتشارها، اختلف الحال، فاختلف موقف السلف تبعاً لاختلاف الحال، فتوجهوا إلى بدعهم بالنقض والرد، مع استصحاب ما سلف من طرق الهجر والتحذير حيث تحقق نفعها وتبينت مصلحتها، بل إن ابن مفلح قد جعل قول الإمام أحمد بالنهي عن الجدال (منسوخاً)، وأورد قول الإمام: «قَدْ كُنَّا نَأْمُرُ بِالسُّكُوتِ فَلَمَّا دُعِينَا إِلَى أَمْرٍ مَا كَانَ بُدٌّ لَنَا أَنْ نَدْفَعَ ذَلِكَ، وَنُبَيِّنَ مِنْ أَمْرِهِ مَا يَنْفِي عَنْهُ مَا قَالُوهُ.

ثُمَّ اسْتَدَلَّ لِذَلِكَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥].

وَبِأَنَّهُ قَدْ ثَبَتَ عَنْ رُسُلِهِ الْجِدَالُ»[2].

فالحاصل؛ أن ثمة **أحوالٌ يتوجه فيها عدم الرد على المخالف** في أصول الدين، ومنها على سبيل الإجمال:

---

(١) انظر جملة من هذه المواقف في: فقه الرد على المخالف ص٤٣ ـ ٤٧.

(٢) الآداب الشرعية لابن مفلح ١/ ٢٢٧.

ـ إن كانت البدعة في مهدها، وكان الرد سيشهر البدعة أو صاحبها[1].

ـ إن كان الرد سيسبب لبساً على الناس، ويفتح عليهم أبواباً من الشر والشبه قد كانت مغلقة عليهم[2].

قال الإمام الدارمي: «وَلَكِنَّا نَتَخَوَّفُ مِنْ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ [يعني: كلام الجهمية]، وَنُخَافُ أَنْ لَا تَحْتَمِلَهُ قُلُوبُ ضُعَفَاءِ النَّاسِ، فَنُوقِعَ فِيهَا بَعْضَ الشَّكِّ وَالرِّيبَةِ»[3].

وقال الإمام مسلم في مقدمة صحيحه: «الْإِعْرَاضُ عن الْقَوْلِ الْمُطَّرَحِ أَحْرَى لِإِمَاتَتِهِ وَإِخْمَالِ ذِكْرِ قَائِلِهِ، وَأَجْدَرُ أَنْ لَا يَكُونَ ذلك تَنْبِيهاً لِلْجُهَّالِ عليه، غير أَنَّا لَمَّا تَخَوَّفْنَا من شُرُورِ الْعَوَاقِبِ، وَاغْتِرَارِ الْجَهَلَةِ بِمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ، وَإِسْرَاعِهِمْ إلى اعْتِقَادِ خطأ الْمُخْطِئِينَ وَالْأَقْوَالِ السَّاقِطَةِ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ، رَأَيْنَا الْكَشْفَ عن فَسَادِ قَوْلِهِ وَرَدَّ مَقَالَتِهِ بِقَدْرِ ما يَلِيقُ بها من الرَّدِّ أَجْدَى على الْأَنَامِ، وَأَحْمَدَ لِلْعَاقِبَةِ إن شَاءَ الله»[4].

ـ وعموماً: إن كان سيترتب على الرد مفسدة أعظم من مفسدة السكوت،

---

(١) أشار لهذه المفسدة الدارمي، في نقضه على المريسي ١/٥٢٧)

(٢) وشاهد هذا: ما في البخاري من أن عمر بن الخطاب ﷺ بلغه في الحج أن رجلاً قال: «لو قد مَاتَ عُمَرُ لقد بَايَعْتُ فُلَاناً فَوَاللهِ ما كانت بَيْعَةُ أبي بَكْرٍ الا فَلْتَةً فَتَمَّتْ»، فَغَضِبَ عُمَرُ ثُمَّ قال: «إني إن شَاءَ الله لَقَائِمٌ الْعَشِيَّةَ في الناس فَمُحَذِّرُهُمْ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَغْصِبُوهُمْ أُمُورَهُمْ»، قال عبد الرحمٰن [وهنا موضع الشاهد] فقلت: «يا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، لَا تَفْعَلْ، فإن الْمَوْسِمَ يَجْمَعُ رَعَاعَ الناس وَغَوْغَاءَهُمْ، فَإِنَّهُمْ هُمْ الَّذِينَ يَغْلِبُونَ على قُرْبِكَ حين تَقُومُ في الناس، وأنا أَخْشَى أَنْ تَقُومَ فَتَقُولَ مَقَالَةً يُطَيِّرُهَا عَنْكَ كُلُّ مُطَيِّرٍ، وَأَنْ لَا يَعُوهَا، وَأَنْ لَا يَضَعُوهَا على مَوَاضِعِهَا، فَأَمْهِلْ حتى تَقْدَمَ الْمَدِينَةَ، فَإِنَّهَا دَارُ الْهِجْرَةِ وَالسُّنَّةِ فَتَخْلُصَ بِأَهْلِ الْفِقْهِ وَأَشْرَافِ الناس فَتَقُولَ ما قُلْتَ مُتَمَكِّناً فَيَعِي أَهْلُ الْعِلْمِ مَقَالَتَكَ وَيَضَعُونَهَا على مَوَاضِعِهَا» فقال عُمَرُ: «والله إن شَاءَ الله لَأَقُومَنَّ بِذَلِكَ أَوَّلَ مَقَامٍ أَقُومُهُ بِالْمَدِينَةِ»... الحديث. صحيح البخاري ٦/٢٥٠٣.
فأمره بترك الرد على الشبهة في مكان يكون فيه تلبيساً على الناس، وأن يؤخرها لمكان يؤمن فيه هذا اللبس.

(٣) الرد على الجهمية، للدارمي ص٣١.

(٤) صحيح مسلم ١/٢٨.

فيتوجه السكوت حينها، فدرء المفاسد مقدم على جلب المصالح إذا استويا، أو غلبت المفسدة[1].

وثمة أحوال يتوجه فيها الرد على المخالف، ومنها:

- انتشار البدعة، ورواجها بين الناس، وعدم قيام من يبيِّنها ويكشفها.

قال الإمام ابن عبد البر رَحِمَهُ اللهُ بعد أن أورد كلام الأئمة في النهي عن مناظرة أهل الأهواء: «إِلَّا أَنْ يُضْطَرَّ أَحَدٌ إِلَى الْكَلَامِ، فَلَا يَسَعُهُ السُّكُوتُ إِذَا طَمِعَ بِرَدِّ الْبَاطِلِ، وَصَرْفِ صَاحِبِهِ عَنْ مَذْهَبِهِ، أَوْ خَشِيَ ضَلَالَ عَامَّةٍ، أَوْ نَحْوَ هَذَا»[2].

- رجاء الهداية للمردود عليه، وكشف اللبس عنه، فيما إذا علم صدق نيَّته وطلبه للحق، فيجادل بما يكشف الشبهة عنه بالطرق الشرعية.

قال ابن عون رَحِمَهُ اللهُ: «سمعت ابن سيرين ينهى عن الجدال، إلا رجلاً إن كلمته طمعت في رجوعه»[3].

هذه بعض الجوانب المهمة والأحوال المحددة للمصلحة النهائية من الرد، فعلاً أو تركاً، إظهاراً أو إسراراً، وكما هو بيِّن فإن غالب هذه الجوانب مبني على غلبة الظن، والأقل منها ما يكون متيقناً، ولذا فإن تحديد هذه المصلحة النهائي أمر اجتهادي نظري، وفي هذا الزمان المختلط، والمتماوج بالصراعات، وتنازع الأفكار، يجدر أن يكون التحديد لتلك المصلحة اجتهاداً جماعياً بين أهل العلم والمطلعين على واقع الفئة المقصودة بالرد، إما باجتماع، أو شورى عن بعد، فكل ناظر يكمل نظر أخيه، للخروج بنظر اجتهادي أقرب ما يكون إلى الصواب.

ومما يشار إليه في هذا المقام: أنه قد وردت أقاويل عن السلف في سياق النهي عن الجدال، والأمر بترك الرد على المخالف، ولكن يقال: إن

---

(١) ينظر: فقه الرد على المخالف ص١٣٠، ١٥٢.

(٢) جامع بيان العلم وفضله ٢/٩٣٨.

(٣) الإبانة الكبرى ص٦٤٩، ٦٨١.

كل قول ورد في ذلك، فإنه معتبر بزمن قائله، فقد قالوها في زمن كانت المصلحة في هجر المبتدعة، حين انتشار السُّنَّة، وخمول البدعة، ولذا نجد أن منهم من نهى عن جدال الخوارج[1]، ونحن نعلم أن ابن عباس رضي الله عنهما قد ناظرهم وجادلهم، كما أن هذه المنقولات معارضة بوقائع أخرى ثبت فيها جدال ومناظرة جمع من السلف وردهم على أئمة البدع، فالأمر معتبر بالزمن، وهو في النهاية منوط بالمصلحة، فلا يقاس زمان على زمان، ففي زمان ومكان راج فيهما سوق البدعة، وضمر سوق السُّنَّة، واغترب أهلها، فإن إسقاط تلك الأقوال على هذه الحال غلط بيِّن، وقياس مع فارق، وجمع بين مختلفين.

ج ـ حكم الرد بالنظر إلى من يقوم بالرد:

إذا تحقق ـ حسب النقطة السابقة ـ أن المصلحة كامنة بالشروع في الرد، وعدم إهمال الباطل المعين وتركه، فيبقى السؤال: ما حكم الرد والحالة هذه بالنظر للمكلفين؟

فيقال: **أما على سبيل العموم**، فإن الرد على أهل الباطل فرض كفاية، فيجب على الأمة أن تدفع بمن يقف في وجه أهل الباطل، ويرد كيدهم، ويمحق باطلهم، ويناظرهم إن لزم الأمر، بل يجب أن تؤهل من يرد على كل جنس من أجناس البدع والكفر والضلال من يتفرغ لتعلمها، وإتقان لغتها ودراسة مصنفاتها، ليتم إحكام الرد عليها، فمع تشعب البدع وضعف الهمم فإنه يتعذر أو يبعد من يقوى على الوقوف لها جميعاً، هذا ما يتعلق بحكم الرد في حق الأمة.

وقد قرر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن الرد على أهل الباطل فرض كفاية على الأمة اتفاقاً، فقال: «ومثل أئمة البدع من أهل المقالات المخالفة للكتاب والسُّنَّة، أو العبادات المخالفة للكتاب والسُّنَّة، فإن بيان حالهم وتحذير الأمة منهم واجب باتفاق المسلمين، حتى قيل لأحمد بن حنبل: الرجل يصوم ويصلي ويعتكف أحب إليك أو يتكلم في أهل البدع؟ فقال: «إذا

(١) انظر: أصول السُّنَّة، لابن أبي زمنين، ص٣٠٦ ـ ٣١٠، درء التعارض ٧/ ١٧٢ ـ ١٧٣.

قام وصلى واعتكف فإنما هو لنفسه، وإذا تكلم في أهل البدع فإنما هو للمسلمين، هذا أفضل».

فبيَّن أن نفع هذا عام للمسلمين في دينهم، من جنس الجهاد في سبيل الله؛ إذ تطهير سبيل الله ودينه ومنهاجه وشرعته ودفع بغي هؤلاء وعدوانهم على ذلك واجب على الكفاية باتفاق المسلمين، ولولا من يقيمه الله لدفع ضرر هؤلاء لفسد الدين، وكان فساده أعظم من فساد استيلاء العدو من أهل الحرب، فإن هؤلاء إذا استولوا لم يفسدوا القلوب وما فيها من الدين إلا تبعاً، وأما أولئك فهم يفسدون القلوب ابتداء»[(١)].

وأما حكم الرد في شأن المعيَّن من المسلمين، فإن من علم من نفسه القدرة على صد بدعة شاع أمرها، وانتشر شرها، فإن الوجوب يتعين عليه إن لم يقم بواجب الرد غيره.

قال الإمام الدارمي رَحِمَهُ اللهُ: «وَلَكِنْ خِفْتُ أَلَّا يَسَعَ أَحداً عِنْدَهُ شَيْءٌ مِنَ الْبَيَانِ يَكُونُ بِبَلَدٍ يُنْشَرُ فِيهِ هَذَا الْكَلَامُ، ثُمَّ لَا يَنْقُضُهُ عَلَى نَاشِرِهِ ذَبّاً عَنِ اللهِ تَعَالَى وَمُحَامَاةً عَنْ أَهْلِ الْغَفْلَةِ مِنَ ضُعَفَاءِ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالصبيان، وَأَن يَضِلُّوا بِهِ، وَيَفْتَتِنُوا أَوْ يَشُكُّوا فِي اللهِ وَفِي صِفَاتِهِ»[(٢)].

وقال مخاطباً معارضه الجهمي: «فَحِينَ تَأَوَّلْتُمْ فِيهِ خِلَافَ مَا أَرَادَ اللهُ، وَعَطَّلْتُمْ صِفَاتِ اللهِ، وَجَبَ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ عِنْدَهُ بَيَانٌ أَنْ يَنْقُضَ عَلَيْكُمْ دَعْوَاكُمْ فِيهِ»[(٣)]، «لِأَنَّهُ لَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ عِنْدَهُ شَيْءٌ مِنْ بَيَانٍ أَوْ بُرْهَانٍ يكون ببلدة ينتشر فِيهَا كَلَامُ الْمَرِيسِيِّ فِي التَّوْحِيدِ ثمَّ لَا ينْقضه»[(٤)].

ثالثاً: صانع الرد العقدي (من المؤهل للرد؟):

إن مرتبة الرد على المخالف مرتبة عَلِيَّة من مراتب العلم والديانة والجهاد

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٨/ ٢٣١ ـ ٢٣٢، وانظر: درء تعارض العقل والنقل ٧/ ١٧٤.

(٢) نقض الدارمي على المريسي ٢/ ٩٠١.

(٣) نقض الدارمي على المريسي ١/ ٥٢٦.

(٤) نقض الدارمي على المريسي ١/ ٥٠٧.

في سبيل الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالتصدي للرد على أهل الباطل إنما هو وظيفة أهل العلم، ممن حقق مرتبة الرسوخ في العلم، فعرف مسائل مذهبِه ووعاها ـ مذهبِ أهل الحق ـ ثم عرف أدلتها، ووجه دلالتها، فاطمأن قلبه إلى الحق بدليله، وفارق مرتبة أهل التقليد، وعرف أصول الاستدلال، وطرق الاستنباط وفهم الدليل، ثم تبين أقوال المذاهب المخالفة، وأصولها، وأدلتها الاعتمادية والاعتضادية، النقلية والعقلية، وعرف مداخلهم، ثم عرف الأجوبة على تلك الأدلة من قِبَلِ أهل العلم والتمكُّن، قبل أن يرجع إليها من كتب المخالف[1].

وأما من لم يحقق هذه الشروط، ممن ضعف علمه أو رقَّ دينه، فالذي يجب عليه أن يفر بدينه من مواقف النزال، وميادين الجدال، وأن ينأى بنفسه عن الخوض في شبهات الخصم، فإنه لا يأمن أن تستهويه بعض مقالاتهم، وأن يزين له الشيطان بعض كلامهم، فيزيغ قلبه.

ويبقى من كان بين الحالين، فتلك مرتبة المجتهد المقيد، فمن حقق القدر الأدنى من التأصيل في العلوم الشرعية، ثم أتقن علماً من علومه، أو باباً من أبوابه، حتى عرف فيه ما عرفه المجتهد في سائر الأبواب والفنون، فهذه مرتبة الاجتهاد المقيد، فَلِصَاحبها أن يرد على من كان مبطلاً في تلك الأبواب دون ما سواها.

وقد جاء في القرآن ذم من يجادل بغير علم، والجدل نوع من الرد، قال تعالى: ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝٦٦﴾ [آل عمران: ٦٦].

وقال سبحانه: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ۝٨﴾ [الحج: ٨].

ولذا تتابعت وصايا السلف في النهي عن تعرض غير المتمكن للرد على أهل الأهواء، ونقلت كتب العقيدة والتراجم أحوال أناس وثقوا بأنفسهم

---

(١) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم ٢/ ٣٠٠، مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٨/١٣٧.

وعلمهم، فتعرضوا لجدال أهل الأهواء، فلم يلبثوا أن انساقوا إلى صفهم، وتلبَّسوا ببدعهم[1]، وما أكثر أمثالهم في هذه الأزمان.

بل إن تعرض هذا للرد قد يضعف جانب الحق، ويثير الشبه على مذهب الرادِّ الذي أراد أن ينافح عنه، وذلك حين يجابه الشبه المستحكمة بردود هزيلة منتقضة، فيتقوى صاحب الباطل بتلك المناظرة أو بذلك الرد الهزيل على أهل الحق.

وهذا ما لمحه إمام دار الهجرة، مالك بن أنس رَحِمَهُ اللَّهُ، حين كتب رجل إليه يقول: «إِنَّ بَلَدَنَا كَثِيرُ الْبِدَعِ، وَإِنَّهُ أَلَّفَ كَلاماً فِي الرَّدِّ عَلَيْهِمْ.

فَكَتَبَ إِلَيْهِ مَالِكٌ يَقُولُ لَهُ: إِنْ ظَنَنْتَ ذَلِكَ بِنَفْسِكَ، خِفْتُ أَنْ تَزِلَّ فَتَهْلِكَ، لَا يَرُدُّ عَلَيْهِمْ إِلَّا مَنْ كَانَ ضَابِطاً عَارِفاً بِمَا يَقُولُ لَهُمْ، لَا يَقْدِرُونَ أَنْ يُعَرِّجُوا عَلَيْهِ، فَهَذَا لَا بَأْسَ بِهِ، وَأَمَّا غَيْرُ ذَلِكَ، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَلِّمَهُمْ فَيُخْطِئَ فَيَمْضُوا عَلَى خَطَئِهِ، أَوْ يَظْفَرُوا مِنْهُ بِشَيْءٍ فَيَطْغَوْا وَيَزْدَادُوا تَمَادِياً عَلَى ذَلِكَ»[2].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد يَنْهَون [أي: السلف] عن المجادلة والمناظرة، إذا كان المناظِرُ ضعيف العلم بالحجة وجواب الشبهة، فيُخاف عليه أن يفسده ذلك المضل، كما يُنهى الضعيفُ في المقاتلة أن يقاتل علجاً قويّاً من علوج الكفار، فإن ذلك يضره ويضر المسلمين بلا منفعة... والمقصود أنهم نهوا عن المناظرة من لا يقوم بواجبها»[3].

---

(١) انظر: الإبانة الكبرى ص٤٤٩، سير أعلام النبلاء ٤/ ٢١٤، فقه الرد على المخالف ص١٤٧ ـ ١٤٨.

(٢) الاعتصام للشاطبي، ت: الهلالي ١/ ٤٤، وانظر: فقه الرد على المخالف ص١٣٤ ـ ١٣٥.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ٧/ ١٧٣ ـ ١٧٤.

المبحث الثاني

الرد العقدي... الضَّوابط واللغة

ويتضمن:

المطلب الأول: ضوابط الرد على المخالف.

المطلب الثاني: لغة الرد على المخالف.

* * *

المطلب الأول

ضوابط الرد على المخالف

فيما يلي ذكر لجملة مختصرة من الضوابط العامة لكتابة الردود والنقود على سبيل العموم، من المهم أن يستحضرَها الباحث ويتمثَّلَها قبل أن يشرع في (صناعة الرد)، وهي على قسمين:

١ ـ ضوابط إيمانية وأدبية.

٢ ـ وضوابط علمية عامة.

وجميع هذه الضوابط راجعة في النهاية إلى تحقيق المصلحة وتكميلها، والمباعدة عن المفسدة وتقليلها، ومقاربة العدل والقصد في تقويم أقوال المخالف، وقد أوردت فيها جملةً من المعالم في سبيل الوصول إلى تلك المصلحة، إذ إن إطلاق الضابط المصلحي على عمومه قد يتعذر أو يتعسر معه الوصول إلى إصابتها من دون وضع معالم توضح منارات تلك المصلحة، وتجلي الطريق إلى بلوغها.

أولاً: ضوابط إيمانية وأدبية:

ومن ذلك:

١ ـ تصحيح النية عند من يقوم بالرد، وتمحيص ما هو مشروع ومحمود من أهداف الرد مما هو مذمومٌ منها، فالأهداف الشرعية من الرد تنطلق من تمام التحقيق لدين الله، ورد الباطل، والهداية للناس، بسلوك الطرق الصحيحة الموصلة إلى الحق بأقرب طريق وأقل ضرر، «فمن كان عالماً بالحق، فمناظرته التي تحمد أن يبين لغيره الحجة التي تهديه إن كان مسترشداً طالباً للحق، أو تقطعه أو تكسره إن كان معانداً غير طالب للحق، ولا متبع له، أو توقفه وتبعثه على النظر في أدلة الحق إن كان يظن أنه على الحق وقصده الحق»[(١)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وصاحبُ الهوى يعميه الهوى ويصمه، فلا يستحضر ما لله ورسوله في ذلك، ولا يطلبه، ولا يرضى لرضا الله ورسوله، ولا يغضب لغضب الله ورسوله، بل يرضى إذا حصل ما يرضاه بهواه، ويغضب إذا حصل ما يغضب له بهواه، ويكون مع ذلك معه شبهة دين أن الذي يرضى له ويغضب له أنه السُّنَّة، وهو الحق، وهو الدين، فإذا قُدِّر أن الذي معه هو الحق المحض دين الإسلام، ولم يكن قصده أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، بل قصد الحمية لنفسه وطائفته، أو الرياء ليعظم هو ويثنى عليه، أو فعل ذلك شجاعةً وطبعاً، أو لغرض من الدنيا: لم يكن لله، ولم يكن مجاهداً في سبيل الله، فكيف إذا كان الذي يدعي الحق والسُّنَّة هو كنظيره معه حق وباطل، وسُنَّة وبدعة ومع خصمه حق وباطل، وسُنَّة وبدعة؟!»[(٢)].

والخلل في النية حين الرد على المخالف، قد يرد من وجوه، **ومنها**:

أ ـ الرد بطريق باطل، حتى لو قصد به إحقاق الحق[(٣)].

---

(١) الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة ٤/ ١٢٧٥.

(٢) منهاج السُّنَّة النبوية ٥/ ٢٥٦، وانظر: جامع بيان العلم وفضله ١/ ١٣٢.

(٣) انظر: الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة ٤/ ١٢٧٥.

ب ـ «النظر والفكر الذي يقصد به رد قول خصمه مطلقاً، حقاً كان أو باطلاً، فهو ينظر نظراً يرد به قول من يبغضه ويعاديه بأي وجه كان»[1].

قال نجم الدين الطوفي: «الْمُنَاظَرَةَ الْمَشْرُوعَةَ مَقَامُ عَدْلٍ وَإِنْصَافٍ، يَجِبُ عَلَى الْإِنْسَانِ أَنْ يَتَكَلَّمَ فِيهِ لَهُ وَعَلَيْهِ، مُتَوَخِّياً لِلْحَقِّ»[2].

٢ ـ العدل والإنصاف مع المخالف، بالإقرار بما في كلامه من صواب عند التوجه لنقده، وتبيينه لقدر مخالفته، ومدى قربها أو بعدها عن الحق، فلا يجعل أقوال خصمه بمنزلة واحدة في الذم والخطأ، فضلاً عن أن يفتري على مخالفه، أو يُقَوِّله ما لم يقل، أو أن يجعل لازم قوله قولاً له، فكل ذلك من البغي والظلم.

٣ ـ التحقق من ثبوت النقل عن الشخص المعين، فإن الناقل قد ينقل اللفظ بنصه، وقد ينقله بما فهمه من معناه، وقد يصيب في ذلك وقد يخطئ، قصداً أو عن غير قصد، فعلى الراد أن لا يعتمد على ما نقل إلا بعد توثق، فإن شك، فليرد على القول دون أن يثبته جزماً مذهباً للمردود عليه «إن كان القول قد انتشر وتحققت فيه مصلحة الرد السابق ذكرها»، خصوصاً في ما يتعلق بالمقالات القديمة التي نقلها الواحد أو الاثنان عن شخص، ولم نجد كتبه، فلا نجزم ونقطع بثبوت ذلك عنه، لكن ذلك لا يصدنا عن الرد على ذلك القول الذي نقل[3].

٤ ـ أن لا يتعصب الراد لقول شيخه أو قول فرد من أئمة مذهبه، إن تبين مخالفتها للحق، ولا يجعل أقوال الرجال بمنزلة النص المعصوم، وأما إجماعهم ـ أي: أهل السُّنَّة ـ فلا يكون إلا حقاً، والمراد أن ترك الراد للتعصب، واعترافه بما عند صحبه من أخطاء، وما عند خصمه من صواب، يكون أدعى لقبول المخالف لرده، ومبادلته الخلق الرفيع بأن يتباعد هو عن تعصبه، فتتمحض الإرادة للحق.

---

(١) المرجع السابق.

(٢) شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٠٢.

(٣) ينظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣/ ١٨٠، العقود الدرية لابن عبد الهادي ص٩٧ ـ ٩٨.

وفي هذا المعنى يقول الإمام الشافعي: «مَا كَابَرَنِي أَحَدٌ عَلَى الحَقِّ وَدَافَعَ، إِلَّا سَقَطَ مِنْ عَيْنِي، وَلَا قَبِلَهُ إِلَّا هِبْتُهُ، وَاعتَقَدْتُ مَوَدَّتَهُ»[1].

٥ ـ عدم التكلم بالرد عند من لا يبلغه عقله، أو من يكون عليه فتنة، من صغار طلبة العلم، فضلاً عن عوام الناس، وقد جعل الشاطبي فاعل ذلك متبجّحاً، وقال عنه: «... يَتَبَجَّحُ بِذِكْرِ الْمَسَائِلِ الْعِلْمِيَّةِ لِمَنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِهَا، أَوْ ذِكْرِ كِبَارِ الْمَسَائِلِ لِمَنْ لَا يَحْتَمِلُ عَقْلُهُ إِلَّا صِغَارَهَا، عَلَى ضِدِّ التَّرْبِيَةِ الْمَشْرُوعَةِ، فَمِثْلُ هَذَا يُوقِعُ فِي مَصَائِبَ، وَمِنْ أَجْلِهَا قَالَ عَلِيٌّ ﷺ: «حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَفْهَمُونَ، أَتُحِبُّونَ أَنْ يُكَذَّبَ اللهُ وَرَسُولُهُ؟»[2]، وَقَدْ يَصِيرُ ذَلِكَ فِتْنَةً عَلَى بَعْضِ السَّامِعِينَ»[3].

٦ ـ التمييز بين نقد القول ونقد القائل، واعتبار شروط إجراء حكم القول على القائل، وموانع الحكم على القائل بمقتضى القول، فإذا حكم الراد على قولٍ ما بأنه كفر، فلا يلزم أن يكون قائله كافراً، حتى تثبت شروط التكفير وتنتفي موانعه بيقين، وهكذا في الأقوال المُبتَدَعة، والفسقيّة[4].

ثانياً: ضوابط علمية عامة:

ومن أهم هذه الضوابط:

١ ـ تحرير محل النزاع، وتمييز المتفق عليه من المختلف فيه في مسألة النزاع، وسيأتي تفصيله ضمن المرحلة الثانية من مراحل الرد.

---

(١) سير أعلام النبلاء، ط. الرسالة ١٠/٣٣.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا ١/٢٢٥، رقم (١٢٧).

(٣) الموافقات ١/١٢٣ ـ ١٢٤، وانظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٦/٥٠٤.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٣/٢٣١، ٧/٢١٧ ـ ٢١٨، ١١/٤١١، فتح الباري ١٣/٤٠٧، إشكالية الإعذار بالجهل للشيخ سلطان العميري، وانظر في هذه الضوابط: فقه الائتلاف للخزندار ص٤٥، ٧٦، ٩١، ١٣٩، ١٤٢ وسائر الكتاب، فقد أجاد في هذا الباب أيما إجادة، وفصل بما يغني عن التكرار والإعادة، وكذلك: المبتدعة وموقفهم أهل السُّنَّة والجماعة منهم، د. محمد يسري ص٢٣٣.

٢ ـ التمييز بين أنواع المخالفين، فحتى في الجانب العقدي، رغم علو مرتبته، وثبات مسائله، إلا أن المخالفين فيه ليسوا على درجة واحدة، والمسائل العقدية ليست على مرتبة واحدة من جهة ثبوتها ويقينيتها.

فأكثر مسائل الاعتقاد مسائل إجماعية، والمخالف فيها مقطوع بغلطه، قد يجزم ببدعة قوله، وابتداع قائله، وقد يبدَّع القول فيه دون القائل[١].

ولكن من مسائل الاعتقاد ما هو دون ذلك، وذلك في ما دق منها، فيكون القائل بذلك القول غالطاً، غير أن غلطه لا يصل لدرجة الابتداع، بل يكون من قبيل الأغلاط في فهم الأدلة الشرعية المحتملة، وقد يكون قوله مرجوحاً سائغاً وله وجه من النظر، وإن كان الراجح بخلافه، ولذا وقع شيء من هذا بين الصحابة والسلف في مسائل معلومة[٢].

والمقصود؛ أن لا يسوَّى بين هذه المراتب في الرد عليها، سواء في أسلوب الرد شدَّةً أو ليناً، أو الحكم على القول أو القائل.

وبالمقابل فلا يقاس نوع منها على نوع، ويسقط الحكم على القول أو القائل في بعضها على البعض الآخر، كمن يحتج بالمسائل التي يسوغ الخلاف فيها من دقائق العقائد ليَحمِل عليها المسائل القطعية التي يضلل المخالف فيها أو يُكفَّر.

٣ ـ ألا يكون دور الراد دور المدافع فحسب، [وهذا في حال ما كان الرادُّ إنما يرد على ما رماه به الخصم]، فإن موقف الدفاع ضعيف إن اقتصر الحال عليه.

بل لا بد أن يقرن دفاعه وجوابه عن اعتراضات الخصم بموقف هجوم وقدح في مآخذ مذهب المخالف وأدلته.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٦/ ٣٩٤، أعلام الموقعين ١/ ٤٩، الصواعق المرسلة ١/ ٢٥٢، الملل والنحل للشهرستاني ١/ ١٠٤، الخطط والآثار للمقريزي ٢/ ٣٥٦.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٦/ ٥٦، ٢٠/ ١٦٥، ٢٤/ ١٧٢ ـ ١٧٣، شرح السفارينية للعثيمين ص٣٠٧ ـ ٣٠٨.

٤ ـ عدم الانتقال بين المسائل، والقفز بين الأفكار إلا بعد إتمامها تصوراً وحكماً، لئلا يتشتت الكلام وينتشر الحديث.

قال الربيع بن سليمان: «كان الشافعي إذا ناظره إنسانٌ في مسألةٍ، فغدا إلى غيرها، يقول: نفرغ من هذه المسألة، ثم نصير إلى ما تريد»[١].

المطلب الثاني

لغة الرد على المخالف

لغة الرد، هي القالب والوعاء الذي يحمل في جوفه مضمون الكلام ومعناه، وليس شأنه هامشيّاً، بل إن للعبارات والألفاظ أثرها الكبير والعميق في إيصال الفكرة، وتوصيف القول، «**وإن من البيان لسحراً**» والكلام على اللغة المستعملة في الرد ذو جوانب عديدة، سأكتفي منها بجانبين، هما غاية في الأهمية والتأثير على القارئ والمستمع، بل التأثير على ذات الحقيقة العلمية من بعض الجهات، وهما: اللغة والمصطلحات المستعملة في الرد، وأسلوب الرد، من ناحية الإغلاظ أو اللين.

أ ـ لغة ومصطلحات الرد:

هٰهنا تساؤل أوَّلي يرد على كثير ممن يقصد الرد على فرقة أو قائل ما:

ما اللغة العلمية التي يصوغ فيها ردَّه، وما المصطلحات التي يستعملها؟

هل يسلك اللغة والمصطلحات المختصة بذات الراد، والتي يعبر بها فيما لو أراد الكتابة تقريراً؟

أم أنه يتماهى مع أسلوب المردود عليه، حتى لا يميز الناظر بينهما أسلوبيهما ومنهجيهما في الكتابة؟ أم ثمة حال أخرى؟

هذه مسالك ومناهج يمكن أن نلمحها في عدد من الأطروحات في الرد، فترى بعض من يرد على أهل الكلام ينتهج المنهج الكلامي في ردِّه، أو من

---

(١) تذكرة السامع والمتكلم ص٤٠.

يرد على الفلاسفة (باختلاف مدارسهم وأعصرهم) ينتهج طريقهم في التعبير والاستدلال، فيستعمل مصطلحات القوم وطرقهم، وتغيب لغته الخاصة فيها، حتى تختفي ملامح منهجه الذي ينسب إليه في جوابه ذلك.

وعلى النقيض، فممن يكتب في الرد من يظل محافظاً على نفس أسلوبه في التعبير والاصطلاح والاستدلال، وهذا المسلك وإن ساغ فيما لو كان الرد موجهاً إلى موافق، كمن يؤلف ردّاً يستهدف به أتباعه من أهل الحق ليحذرهم من مذهب بدعي أو كفري، إلا أن نفعه يبدو ضعيفاً فيما لو أراد هداية المخالف أو أتباع المخالف ممن تشربوا منهجه وسلكوا طريقه، ولم يقتنعوا إلا بلغته، وربما جهلوا ولم يدركوا ما سواها، أو استهجنوها وتباعدوا منها.

وأحسب أن التوسط ـ بل التحدي ـ كامن في أن يجمع الراد بين الأمرين.

فيظل محافظاً على أصوله العلمية، ومنهجه المتميز عن مخالفه في اللغة والاعتماد، وذلك أن ما يكتب في الرد لا بد أن يتخلَّله تقرير عقيدة الراد، وأصوله في بناء معتقده، وبراهينه على تلك الأصول، فيكون محافظاً في تقريره هذا على مبدئه ولغته، وأدلته المبرهنة، ولكنه إذا ما انتقل لمعالجة قول المخالف فلا بد له أن يتنزل للغة مُخَالفه، ليبين فسادها في ذاتها، ويفصل إجمالها، فيقبل ما فيها من صحيح المعاني، ويرد الباطل منها، وذلك قبل أن يعارضها المعترض بأصوله؛ لأن إبطالها (من داخلها)، وسلوك طريق (الحفر) في جذورها، أعني أدلة المخالف وأصوله، أبلغ في النقض عند ذلك المخالف من مناقضتها من (الخارج)؛ أي: من أدلة وطرق ولغة المعترض نفسه[1].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وذلك أن هؤلاء المعارضين إذا لم يخاطبوا بلغتهم واصطلاحهم، فقد يقولون: إنا لا نفهم ما قيل لنا، أو أن المخاطب لنا والراد علينا لم يفهم قولنا، ويلبسون على الناس بأن الذي عنيناه بكلامنا حق معلوم بالعقل أو بالذوق.

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٢٣.

وإذا خوطبوا بلغتهم واصطلاحهم ـ مع كونه ليس هو اللغة المعروفة التي نزل بها القرآن ـ فقد يفضي إلى مخالفة ألفاظ القرآن في الظاهر»[1].

إلى أن قال: «إذا كانت هذه الألفاظ مجملة ـ كما ذكر ـ فالمخاطب لهم إما أن يفصل ويقول: ما تريدون بهذه الألفاظ؟ فإن فسروها بالمعنى الذي يوافق القرآن قبلت، وإن فسروها بخلاف ذلك ردت.

وإما أن يمتنع عن موافقتهم في التكلم بهذه الألفاظ نفياً وإثباتاً، فإن امتنع عن التكلم بها معهم فقد ينسبونه إلى العجز والانقطاع، وإن تكلم بها معهم نسبوه إلى أنه أطلق تلك الألفاظ التي تحتمل حقّاً وباطلاً، وأوهموا الجهال باصطلاحهم: أن إطلاق تلك الألفاظ يتناول المعاني الباطلة التي ينزه الله عنها، فحينئذ تختلف المصلحة، فإن كانوا في مقام دعوة الناس إلى قولهم وإلزامهم به أمكن أن يقال لهم: لا يجب على أحد أن يجيب داعياً إلا إلى ما دعا إليه رسول الله ﷺ...»[2].

وأما إذا كان المناظر معارضاً للشرع بما يذكره، أو ممن لا يمكن أن يرد إلى الشريعة، مثل من لا يلتزم الإسلام ويدعو الناس إلى ما يزعمه من العقليات، أو ممن يَدعي أن الشرع خاطب الجمهور، وأن المعقول الصريح يدل على باطن يخالف الشرع، ونحو ذلك، أو كان الرجل ممن عرضت له شبهة من كلام هؤلاء، فهؤلاء لا بد في مخاطبتهم من الكلام على المعاني التي يدَّعونها: إما بألفاظهم، وإما بألفاظٍ يوافقون على أنها تقوم مقام ألفاظهم...

فهؤلاء إن أمكن نقل معانيهم إلى العبارة الشرعية كان حسناً، وإن لم يمكن مخاطبتهم إلا بلغتهم، فبيان ضلالهم ودفع صيالهم عن الإسلام بلغتهم أولى من الإمساك عن ذلك لأجل مجرد اللفظ، كما لو جاء جيش كفار ولا يمكن دفع شرهم عن المسلمين إلا بلبس ثيابهم، فدفعهم بلبس ثيابهم خير من

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٢٣.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٢٩.

ترك الكفار يجولون في خلال الديار خوفاً من التشبه بهم في الثياب.

وأما إذا كان الكلام مع من قد يتقيد بالشريعة، فإنه يقال له: إطلاق هذه الألفاظ نفياً وإثباتاً بدعة، وفي كل منهما تلبيس وإيهام، فلا بد من الاستفسار والاستفصال، أو الامتناع عن إطلاق كلا الأمرين في النفي والإثبات»[1].

وقال: «لما كان الجلاء والخفاء من الأمور النسبية، فقد ينتفع بالدليل الخفي والحد الخفي بعض الناس، وكثيرٌ من الناس إذا ذُكر له الواضح لم يعبأ به، وقد لا يسلمه، حتى يذكر له دليل مستلزم ثبوته، فإنه يسلمه، وكذلك إذا ذكر له حَدٌّ يميزه، وهذا في الغالب يكون من معاند، أو ممن تعودت نفسه أنها لا تعلم إلا ما تَعَنَّت عليه، وفكرت فيه، وانتقلت فيه من مقدمة إلى مقدمة، فإن العادة طبيعة ثانية، فكثير ممن تعود البحث والنظر صارت عادة نفسه كالطبيعة له، لا يعرف ولا يقبل ولا يسلم إلا ما حصل له بعد بحث ونظر، بل وجدل ومنع ومعارضة، فحينئذ يعرف به ويقبله ويسلمه، وإن كان عند أكثر الناس من الأمور الواضحة البينة، لا تحتاج إلى بحث ونظر، فالطريق الطويلة والمقدمات الخفية التي يذكرها كثير من النظار تنفع لمثل هؤلاء في النظر، وتنفع في المناظرة لقطع المعاند وتبكيت الجاحد»[2].

ومن هنا نخلص إلى أن أحكم الأوجه في هذا الباب: أن تُعرَف المعاني الصحيحة الثابتة بالكتاب والسُّنَّة، ثم يعبَّر عنها بالألفاظ التي يفهمها المخاطَب، وذلك ليتبين ما وافق الحق من معاني المخالفين وما خالفه، فهذا مسلك عظيم المنفعة[3].

ب ـ أسلوب الرد.. شدةً وليناً:

فهل يستخدم الرادُّ في رده لغة اللين والتودد، أم لغة الشدة والإغلاظ، أم أن في المقام تفصيلاً؟

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٣١، وانظر: نفس المرجع ١/ ٢٤٠.

(٢) الرد على المنطقيين ص٣٢٨ ـ ٣٢٩، وانظر: درء التعارض ١/ ٤٣.

(٣) درء التعارض ١/ ٤٥ ـ ٤٦ بتصرف.

لعل هذا يتحدد من خلال النقاط التالية[1]:

أولاً: وقفات تمهيدية حول أسلوب الرد:

١ ـ أسلوب الرد (شدَّة وليناً) مبدأ شرعي، لا استحسان نفسي:

فخطاب اللين أو الشدَّة في مبدئه خطاب مستقىً من النص، مما جاء في القرآن، أو عن النبي المعصوم ﷺ، وكذا من الآثار عن أئمة الصحابة والتابعين، وتابعيهم بإحسان، إن في مواقفهم، وإن في تصانيفهم وأقوالهم.

فقد نقلت لنا حيثيات هذا الخطاب (من ناحية الشدة واللين) نقلاً مقارناً لما تضمنته تلك النصوص من ذكر العقائد والأحكام، ولم ينقلها أئمة الدين وأهل الحديث إلا لمراعاة اعتبارها حين تقرير الحق، والرد على المخالف، وكلا الأمرين ـ من اللين أو الشدة ـ قد وردا النصوص الشرعية، والمواقف السلفيَّة، لا يخطئ ذلك من نظر في كتبهم، مما جعل هذه القضية (كون الخطاب دائراً بين حالي اللين والشدة، غير ملازم لأحدهما) كالإجماع الفعلي من الأمة.

٢ ـ الضابط العام في اختيار الشدة أو اللين: هو المصلحة الشرعية المعتبرة:

فالمصلحة هي الضابط الكلي، والمرجع النهائي في تحديد أسلوب الرد، وعليه، فليس القول الشدة واللين قولاً ثابتاً في كل صورة وحال، بخلاف الحقائق العلمية المقررة التي تنحو إلى الثبات.

وذلك أن الشدة في الخطاب نوع من العقوبة، من جنس الهجر، «وإذا كان في العقوبة مفسدة راجحة على الجريمة لم تكن حسنة، بل تكون سيئة، وإن كانت مكافئة لم تكن حسنة ولا سيئة، . . . فإذا لم يكن في هجرانه انزجار أحد، ولا انتهاء أحد، بل بطلان كثير من الحسنات المأمور بها، لم تكن

---

(١) وقد رأيت أن أعطي هذا الجانب مزيد تفصيل، لكثرة الطرق عليه، ولأني ـ بعد بحث يسير فيمن كتب عن منهجية وآداب الجدال ـ لم أر من أعطاه حقَّه، بل غالب ما رأيته في ذلك طرح مجمل، غالبه يميل إلى جانب واحد (أن يكون الرد باللين والرفق)، دون تفصيل للمقامات، أو دراسة (شاملة) لموارد النصوص ومواقف السلف في ذلك.

هجرةً مأموراً بها»[1]، وما يقال في الهجر يقال مثله في إغلاظ الخطاب.

ومع أن المصلحة أمر تقديري، وضابط اجتهادي، تختلف فيه الأنظار، إلا أن ذلك لا يمنع من وضع مُحدِّدات مستفادة من النصوص الشرعية والمواقف السلفية التي أعْمَلَت أحد جانبي اللين أو الإغلاظ، وهي ما ستأتي الإشارة إليه لاحقاً.

٣ ـ الأصل... هو الرفق واللين:

فالرد إذا كان بخطاب الرفق واللين، والتودد والتقرب، فهو الأجدر للقرب لقلب المخالف، واكتساب وده، وتقبله للحق، بل لأن يبادر في سماع الرد، فإن المخالف قد تحجبه عبارات الشدة عن أن ينظر في المادة العلمية للرد أصلاً.

كما أنه الأولى في حق المتابعين للمخاطب، وإن كانت أولويته ههنا دون سابقها، فإن مخاطبة من يعظمونه بعبارات الاحترام مدعاة لإقبالهم على ذلك النقد بالتأمل والقبول لما فيه من حق، وعليه فاللين والرفق هو الأصل في ابتداء الرد والدعوة، وهو الأصل الذي يصار إليه عند التردد في موجبي الإغلاظ واللين، وتنازع المصالح والمفاسد.

٤ ـ الخروج عن الأصل:

إلا أن هذا الأصل (اللين) ليس أصلاً ثابتاً في كل الأحوال والقضايا، ومع سائر المخالفين.

فكما تقدم أن الضابط الكلي للغة الرد: هي المصلحة النهائية، وثمة أحوال لا تكون المصلحة فيها مع اللين، سيأتي بيانها، ضمن المحددات الأسلوبية.

٥ ـ خطأ الجمود الأسلوبي:

ولهذا يخطئ من يلتزم ـ ويُلزم غيره ـ بأسلوب ذو وتيرة واحدة من هذا الجانب.

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٨/ ٢١٢.

فتراه ملازماً لأسلوبٍ واحدٍ (شدةً، أو ليناً) مع كل مخالفيه ومن يرد عليهم، أنى كان الخطاب، ومهما علا قدر المسألة أو دنا.

ومن يلتزم بهذه الوتيرة المحددة، فإنه يُحرَج حين يقف أو يوقَف على أقوال للصحابة أو للسلف والأئمة مما يخالف نهجه، ويخرج عما التزم وألزم به، فتراه يصد النظر عنها، أو يلتمس لها بعيد التخريجات ـ كأن يجعلها كلها من قبيل كلام الأقران ـ وإن لم يجد مخرجاً فقد يجزم بغلطهم جميعاً، ليسلم له أصله في وهمه.

ويعظم الخطب حين ينظر إلى ما يوافق مذهبه من النصوص، إن في جانب الشدة أو اللين، وينتقي ما يروق له من مواقف الأسلاف، ويجعل النص أو الموقف المعين حكماً لازماً في جميع الأحوال، ومع كل مخالفيه ومن يرد عليهم[1].

فصاحب الشدة، لا ترى على لسانه إلا: ﴿وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ٧٣]، وما في بابها.

وصاحب اللين لا يفتأ من ترداد: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا﴾ [طه: ٤٤]، ونحوها.

ودين الله لا يتناقض، وإجماع السلف القولي والعملي والمنهجي كذلك، فللشدة أحوال تقتضيها، ويُذم اللين فيها، وللين أحوال يتأكد الرفق فيها، وتذم الشدة.

ثانياً: المحددات المصلحية في خطاب الرد:

وهذه المحددات، إنما يراد منها تقريب النظر إلى المجتهد حينما يتوجه بالرد على المخالف، وتنبيهه لمناطات الاعتبار بأدلتها، وليست من قبيل القواعد الثابتة كالقواعد النحوية أو الفقهية التي لا تكاد تخطئ مدلولها، بل هي محددات تقريبية، ترجع في النهاية للاجتهاد المصلحي.

---

(١) انظر كلام ابن تيمية في نقد من عمم بعض قضايا الأعيان في الزجر والهجر، فعلاً لها أو تركاً، وبيانه أن ذلك مختلف بحسب المصلحة في: مجموع الفتاوى ٢٨/ ٢١٢ ـ ٢١٣.

ولكن ـ وقبل الكلام على محددات الأسلوب المصلحية لا بد من التفريق بين مقامين:

*** بين مقام الاستحقاق، ومقام الخطاب:**

١ ـ فأما **مقام الاستحقاق**، فهو المقام الذي يُنظر فيه إلى ما تستحقه مخالفة المردود عليه من شدة وإغلاظ، أو لين وارتفاق في حدِّ ذاتها.

ومناط هذا المقام: النظر لذات الغلط الذي وقع منه، وذلك بأن يقول المخالف المردود عليه أو يفعل ما يستحق معه الذم، والتشديد، والإغلاظ، فهو الوصف اللازم للمخالف باعتبار نوع وقدر مخالفته.

وذلك كأن يكون الغلط فيه مناقضةٌ لقطعيات الشرع، سواء في المسائل، أو في المنهج والدلائل، أو أن يكون قد صدر منه ظلم بيِّنٌ، أو بدعة مخالفة للإجماع، أو أن يكون قد فارق جماعة المسلمين.

٢ ـ وأما **مقام الخطاب**، فهو الكلام الذي يطلقه الراد، ويوجهه لذلك المخالف، أو يصفه به، سواء كان سيطلقه أمام المردود عليه، أو أمام غيره.

وهذا المقام (مقام الخطاب) مقام ينظر فيه للمصلحة، الآتي بيان بعض محدِّداتها، فلا يلتزم فيه بموجب (مقام الاستحقاق)، بل قد يراعى هذا المقام (في جانب الإغلاظ فقط)، وقد تكون المصلحة في عدم مراعاته.

وموجب التفريق بين المقامين: أننا لا نصير إلى المقام الثاني إلا بعد تحقق مقام الأول.

أي: أننا لا ننظر للمصلحة أو المفسدة في أسلوب الرد عليه، إلا بعد أن نتحقق أن مخالفته تستحق الذم والإغلاظ في ذاتها.

ويظهر أثر هذا التفريق المهم: فيما لو تبدَّى للراد مصلحة في التشديد الخطابي، وكانت مخالفة المردود عليه لا تستحق ذلك التشديد، كأن يكون الخلاف سائغاً، في مسألة فرعية، ولها دليلها، ومنطلق المخالف منطلق شرعي، لا منطلق هوى.

فإننا والحال هذه لا يسوغ أن نعمل النظر: هل يناسب التشديد في الرد

على مثل هذا المخالف، أم لا، مهما كانت المصلحة المتبدية للرادّ، بل الإغلاظ هـهنا مرفوض مطلقاً؛ لأنه ظلم، ومن استباحة عرض المسلم، والتأني والرفق مطلوبٌ حتماً؛ لأنه الأصل في الخطاب عموماً.

وعليه؛ فكل محددات النظر الآتي ذكرها، أنما تعمل فيما إذا تحقق أن مخالفة المردود عليه مما تستحق الذم والإغلاظ في ذاتها.

ومما يشهد للتفريق بين المقامين:

ما روته عائشة ﵂ قالت: استأذن رجل على رسول الله ﷺ، فقال: «**ائذنوا له، بئس أخو العشيرة أو ابن العشيرة**». فلما دخل ألان له الكلام، قلت: يا رسول الله، قلتَ الذي قلت، ثم ألنت له الكلام؟ قال: «**أي عائشة، إن شر الناس من تركه الناس ـ أو ودعه الناس ـ اتقاء فحشه**»[1].

فقوله ﷺ: «**بئس أخو العشيرة**» فيه ذكرٌ لما يستحقه ذلك المستأذن من ذم «بِئْسَ»، فهو شاهد لمقام الاستحقاق.

وإلانته الكلام له، هو إعمال منه ﷺ لمقام الخطاب، وهو المقام الذي تراعى فيه المصلحة، ولا يُلتزم فيه بموجب (مقام الاستحقاق)، والمصلحة هي ما بيَّنه النبي ﷺ من اتقاءِ فحشه.

ولا يتوهم ناظر أن فرض المقامين فيه نفاق بإظهار خلاف الباطن، أو أن فاعله ذو وجهين، وحاشا مقام النبوة من ذلك، فالذي قال هذا هو من قال: «**إِنَّ مِنْ شَرِّ النَّاسِ، ذَا الْوَجْهَيْنِ، الَّذِي يَأْتِي هَؤُلَاءِ بِوَجْهٍ، وَهَؤُلَاءِ بِوَجْهٍ**»[2].

قال النووي عن ذي الوجهين: «المراد: مَنْ يَأْتِي كُلَّ طَائِفَةٍ، وَيُظْهِرُ أَنَّهُ مِنْهُمْ، وَمُخَالِفٌ لِلْآخَرِينَ، مُبْغِضٌ، فَإِنْ أَتَى كُلَّ طائفة بالإصلاح ونحوه فمحمود»[3].

---

(١) صحيح البخاري، ط. ابن كثير ٥/ ٢٢٥٠، ح(٥٧٠٧)، صحيح مسلم ٤/ ٢٠٠٢، ح(٢٥٩١).

(٢) صحيح البخاري، ط. ابن كثير ٦/ ٢٦٢٦، صحيح مسلم، دار الجيل ٨/ ٢٧.

(٣) شرح النووي على مسلم ١٦/ ١٥٦.

فلا تعارض بين الحديثين، فحديث: «**بئس أخو العشيرة**»: «حَاصِلُهُ أَنَّهُ حَيْثُ ذَمَّهُ كَانَ لِقَصْدِ التَّعْرِيفِ بِحَالِهِ، وَحَيْثُ تَلَقَّاهُ بِالْبِشْرِ كَانَ لِتَأْلِيفِهِ أَوْ لِاتِّقَاءِ شَرِّهِ، فَمَا قَصَدَ بِالْحَالَتَيْنِ إِلَّا نَفْعَ الْمُسْلِمِينَ، وَيُؤَيِّدُهُ أَنَّهُ لَمْ يَصِفْهُ فِي حَالِ لِقَائِهِ بِأَنَّهُ فَاضِلٌ وَلَا صَالِحٌ»[1]، «وَكَانَ يلْزمه التَّعْرِيف لخاصته بِأَهْل التَّخْلِيط والتهمة بالنفاق»[2].

* محددات أسلوب الرد، بين الشدة واللين:

المحدد الأول: الهدف من الرد على المخالف:

وذلك أن ثمة أهداف في الرد على المخالف، وبعض الأهداف يناسبه من أسلوب اللين والشدة ما لا يناسب الهدف الآخر.

وتحديد الهدف من الرد يكون بأمور، منها: **النظر إلى من يتوجه إليه هذا الخطاب:**

١ ـ فإن كان الخطاب موجهاً إلى نفس المخالف مباشرة، بهدف: هدايته، وإصلاح غلطه، وتذكره وخشيته.

فهذا بلا شك يقتضي ابتداءً لين القول، والرفق في الخطاب، والمباعدة عن ألفاظ التجريح؛ لأن هذا هو مقتضى التوجيه القرآني، حين أرسل الله موسى وهارون ﷺ إلى فرعون أول مرة، فقال: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ۝٤٤﴾ [طه: ٤٤]

وبيَّن لهما بعدها هذا القول الليِّن: ﴿فَأْتِيَاهُ فَقُولَآ إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ ۖ قَدْ جِئْنَٰكَ بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكَ ۖ وَٱلسَّلَٰمُ عَلَىٰ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلْهُدَىٰٓ ۝٤٧ إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۝٤٨﴾ [طه: ٤٧، ٤٨].

وهذا هو ما تقتضيه النفوس البشرية، التي جبلت على قبول من يحسن القول لها، ويتأنى في دعوتها، وبالمقابل فإنها تنفر ممن أغلظ القول لها،

---

(١) فتح الباري لابن حجر ١٣/١٧١.

(٢) عمدة القاري شرح صحيح البخاري ٢٤/٢٥٥.

واشتد في خطابه، فإنها تنفض منه، ولو كان كلامه حقاً واضح البرهان، وأصدق الناس برهاناً قد قال الله فيه: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]

هذا هو الأصل في هذا الحال، وقد يصار إلى غيره في أحوال، تتوجه فيها المصلحة، كأن تكون المخالفة عظيمة، والراد والمنكِر ذا ولاية، أو أنه ممن يدين للناصح بالاتِّباع؛ كأحد أبناءه أو طلابه، أو لغير ذلك من المحددات التي تخرج عن هذا الأصل، ومن ذلك: مخالفة أسامة رضي الله عنه، حين قتل من قال لا إلٰه إلا الله، محتجاً أنه إنما قالها تعوذاً، وفراراً من السيف، فاشتد النبي ﷺ بخطابه بما هو معلوم[1].

وهذا الهدف من الخطاب: «كونه موجهاً لذات المخالف بهدف هدايته» إنما يتوجه الاقتصار عليه فيما لو كانت المخالفة مغمورة غير مشهورة، ولم ينتشر حالها.

أما إن كان غلطه قد ظهر وانتشر، فهذا لا يلغي أهمية هذا الهدف، وإنما يحتِّم أن يصار إلى ما يلي معه.

٢ ـ وإن كان الخطاب موجهاً لأتباع المخالف والمعجبين به.

فلهذا الخطاب هدفان: مباعدتهم عن البدعة والغلط، بكشف شبهها، وبيان زيفها.

وكذلك مباعدتهم عن متبوعهم إن كان الحال يستدعي ذلك، كأن يكون رأساً في البدعة والضلال، أو أن يكونوا من الضعف بحيث لا ينتبه أتباعه لأغلاطه الكبيرة المتوالية، وكان في انفكاكهم عنه من المصلحة ما يفوق بقائهم معه.

وأما إن كان على جادة الحق، وفي عداد أهل السُّنَّة، وأُمن جانب الزيغ من الأتباع، فلا يكون الثاني هدفاً ومقصداً لمن يتصدى للرد.

وفي هذا الخطاب: يكون اللين والرفق والقول الحسن متوجه أيضاً،

---

(١) سيأتي تخريجه.

وإن كان دون توجهه لما قبله، ويختلف ذلك حسب محدداتٍ أخرى للغة الخطاب، يأتي بيانها، خصوصاً نوع المخالفة، وكَمِّ المخالفات.

واللين المذكور هنا يراد به ما يتعلق بوصف متبوعهم الذي صدر منه الغلط والبدعة، وأما وصف الغلط بذاته فيكون بحسب ما يقتضيه ذلك الغلط من مخالفته للحق في ذاته، فقد يُغَلَّظُ القول في وصف البدعة، ويكون دونه في الغِلظَة في حق صاحبها.

وكما استُثنيت من النوع السابق أحوال يتوجه الإغلاظ فيها (لاعتبارات أخرى من الخطاب)، فيُستثنى من هذا النوع مثلها من باب أولى.

٣ ـ وإن كان الخطاب موجهاً لعموم الناس، ممن ليسوا من أتباع الراد ولا المردود عليه، فيقرن الغلط بما يناسبه من إغلاظ وتشديد أو لين ورفق.

وأما المردود عليه بذاته، فالأصل أن لا يذكر أصلاً في هذا المقام، سيراً على طريق (ما بال أقوام)، والمصلحة هي الحاكمة في هذا المقام.

كل هذه المراتب الثلاث، نستحضر فيها في شدة القول ولينه ما سبق من التفريق بين مقام الاستحقاق، ومقام الخطاب، ويراعى فيها جانب الخطاب المنوط بالمصلحة بالنسبة للكلام على ذات المخطئ المخالف، وإن كان الكلام على ذات الغلط مما ينبغي أن يوصف على ما تقتضيه حاله المناسبة له.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وَإِذَا غَلَّظَ فِي ذَمِّ بِدْعَةٍ وَمَعْصِيَةٍ، كَانَ قَصْدُهُ بَيَانَ مَا فِيهَا مِنَ الْفَسَادِ لِيَحْذَرَهَا الْعِبَادُ، كَمَا فِي نُصُوصِ الْوَعِيدِ وَغَيْرِهَا. وَقَدْ يُهْجَرُ الرَّجُلُ عُقُوبَةً وَتَعْزِيراً، وَالْمَقْصُودُ بِذَلِكَ رَدْعُهُ وَرَدْعُ أَمْثَالِهِ، لِلرَّحْمَةِ وَالْإِحْسَانِ، لَا لِلتَّشَفِّي وَالِانْتِقَامِ.

كَمَا هَجَرَ النَّبِيُّ ﷺ أَصْحَابَهُ الثَّلَاثَةَ الَّذِي خُلِّفُوا»[1].

٤ ـ وأما إن كان الخطاب مما يوجهه الرادُّ لخاصته هو ولطلابه، وكان

---

(١) منهاج السُّنَّة النبوية ٥/٢٣٩.

في حال لا يصل كلامه إلى غيرهم، فإننا نستحضر في ذلك ما سبق ذكره في حديث عائشة: «**بئس أخو العشيرة**».

فيبين الرادُّ ههنا مقام الاستحقاق بالنسبة للخطأ، وللمخطئ، بحسب ما يستحقه من الذم والتشديد، أو اللين والرفق.

المحدد الثاني: مرتبة المخالفة، ونوع الخطأ:

فلغة الرد (شدَّةً وليناً) تختلف بهذا الاعتبار باعتبار نوع الغلط المردود عليه.

وذلك أن الخلاف لا يخرج عن خمس مراتب:

١ ـ فمنه: خلاف التنوّع اللفظي: من مثل الاختلاف في ألفاظ أشبه بالمترادفات.

كمن عَرَّف الإيمان بأنه: قول وعمل. ومن عرَّفه بأنه: قول وعمل ونية.

٢ ـ ومنه: خلاف التَّنوع غير اللفظي: وهو أوسع من سابقه؛ كالخلاف في المتلازمات المتباينات أو المتداخلات.

وذلك كمن عرَّف الصراط المستقيم بأنه الإسلام، ومن عرَّفه بأنه القرآن.

ويدخل فيه الاختلاف في الأعمال المشروعة من العلميات والدعويات؛ كمن اشتغل بعلم الحديث ومن اشتغل بعلم الفقه، أو من تفرغ في العمل للدعوة، وآخر للجهاد، وللإغاثة، وغيرها.

٣ ـ ومن الخلاف: خلاف التَّضادّ السائغ؛ كمن رأى في مسألة فقهيةٍ فرعية القول بالتحريم ومن رأى القول بالجواز مع احتمال الأدلة لذلك، ولا داعي للتمثيل فهو أمرٌ بيِّن.

٤ ـ ومن الخلاف: خلاف التَّضاد الذي لا يسوغ، إلا أنه لا يُضَلَّل صاحبه ولا يُبَدَّع.

كالخلاف في بعض الفقهيات التي استبان دليلها، واتضح خطأ المخالف فيها.

من مثل خلاف الحنفيَّة في النكاح بلا وليّ، وقد يدخل فيه من خالف في الصورة من السَّلف.

٥ ـ ومن الخلاف نوع خامس، ألا وهو: خلاف التَّضادّ الذي يُضَلَّلُ صاحبه بمخالفته، وقد يُبَدَّع، بل قد يُكَفَّر بها، إما بتكفير مقالته دون عينه، أو حتى مع تكفير عينه.

وهذا من مثل خلاف الخوارج الذين يَقتلون أهل الإسلام، ويدعون أهل الأوثان.

ومن مثل خلاف الفلاسفة القائلين بقدم العالم، ونفي علم الله للجزئيات، أو نفي علمه بكل ما سواه، أو خلاف غلاة المتصوفة القائلين بوحدة الوجود، أو خلاف الجهمية والمعتزلة والرافضة القائلين بخلق القرآن، وكذلك نفاة الصفات أو بعضها، على اختلاف طوائفهم، وتفاوتهم في تَحَقُّقِهم بالبدعة والضلال.

وعلى ما تقدم من أنواع الخلافات، فلغة الرد المناسبة لها تتضح بما يلي:

فالنوعان الأول والثاني (خلاف التنوع، لفظيّاً أو غير لفظي) لا يستدعي الرد من الأصل.

والنوع الثالث: خلاف التَّضادّ السائغ (ككثير من الخلافات الفقهية التي تتنازعها الأدلة)، فالرد يكون فيها بنقاش علمي، دون تشهير وإغلاظ، بل بمنهج علمي رفيق، إذا كان مصير المخالف إليه نابعاً من منطلق صحيح، فلا يشدد فيها، سواء في حق نفس القول، أو في حق من قال به.

(سيأتي استثناء من ذلك فيما يتعلق بتتبع الرخص، عند المحدد الثالث).

ويغلط جمع من الناس حين يغلظ القول في مثل هذه المسائل، حتى يصف بعضهم أئمة الفقهاء بأوصاف لا تليق بالعوام، ومن وقع في هذا التشديد، فهو وإن عظم قدره، فليس محلاً للاقتداء في منهجه ولغته، وغاية ما يصار إليه الاستفادة من علمه، وغض النظر عن إغلاظه.

على أن هذه المرتبة تحتمل التفاوت، ظهوراً للدليل وخفاءً.

وفي مثل هذا القسم ـ وقد يشمل ما بعده ـ يقول ابن القيم: «وَالْمَسَائِلِ

التي اخْتَلَفَ فيها السَّلَفُ وَالْخَلْفُ وقد تَيَقَّنَّا صِحَّةَ أحد الْقَوْلَيْنِ فيها كَثِيرٌ..»، ثم ساق بعض المسائل الفقهية الواضحة الدليل، ثم قال: «إِلَى أَضْعَافِ أَضْعَافِ ذلك من الْمَسَائِلِ وَلِهَذَا صَرَّحَ الائمة بِنَقْضِ حُكْمِ من حَكَمَ بِخِلَافِ كَثِيرٍ من هذه الْمَسَائِلِ، من غَيْرِ طَعْنٍ منهم على من قال بها»[1].

وأما النوع الرابع: وهو خلاف التَّضاد الذي لا يسوغ، إلا أنه لا يُضَلَّل صاحبه ولا يُبَدَّع.

فينظر إليها من جهتين:

أ ـ النظر للقول: ففي هذا النظر قد يشتد من يشتد في نقاش المسألة المطروحة، بحسب قربها أو بعدها من الحق، وذلك أننا فرضنا أنها مما لا يسوغ، لمصادمتها الدليل البيِّن، فلم يكن النظر فيها كسابقتها مما ساغ فيه الخلاف، ومن هنا يعلم أن من اشتد في اللغة في هذا المقام قد قصد بشدَّته هذه أن يبين مدى مناقضة هذا القول للحق، وإيغاله في البدعة أو الضلال، وما يتبع ذلك من تحذير السامعين من سلوكه والقول به، فكانت هذه الشدة مقصودة من الناحية العلمية.

ب ـ النظر للقائل: فالأصل أن القائل لا يشتد معه في القول ولا يزجر.

ولهذا اشتد قول السلف ـ كالإمام أحمد ـ ضد من حمل حديث الصورة على أن المراد به (خلق آدم على صورته هو).

ولكن، لما ذهب إمام الأئمة (ابن خزيمة) إلى هذا القول، لم يشتد القول عليه من الأئمة، وإنما اشتد قولهم على رأيه.

وأما النوع الخامس (خلاف التَّضادّ الذي يُضَلَّلُ صاحبه بمخالفته، أو يُبَدَّع، أو يكفَّر):

أ ـ **فأما القول**، فلا شك أنه خليق بأن يصاحبه من الشدة بحسب ما تكون عليه تلك البدعة، أو الكفر.

(١) إعلام الموقعين ٢٨٨/٣ ـ ٢٨٩، وانظر: الاستقامة لابن تيمية ٣٠١/١ ـ ٣٠٢.

وتشديد القول والإغلاظ في مثل هذا النوع من الضلالات يكاد أن يكون مجمعاً عليه عند سلف الأمة الأوائل، بل نصوص الكتاب والسُّنَّة ومواقف الصحابة مما يصعب حصره في مثلها، وذلك لعظم شناعتها، وأهمية التنفير منها، ولكي يعظم جرمها في قلوب الناس، فلا تستهوي أحداً بزخرفها، وتزيين أصحابها لها؛ كمقالات الصوفية والرافضة والجهمية والمعطلة ونحوها، وهذه الأقوال على دركات، ولكل دركة ما يناسبها من تغليظ القول وتشديده.

ومن هنا تجدر الإشارة إلى مسلك قد انتشر وعم في الأزمنة المعاصرة، وربما شجعت عليه بعض الأكاديميات، وهي دعوى الحياد في عرض الخلاف ونقد المخالف، أو الاقتصار على ما يسمى بالمنهج الوصفي، أو المنهج التاريخي، ويسلك أصحابه مسلك العرض المجرد لأعظم الأقوال فحشاً، وأشدها ضلالاً أو كفراً، من دون إشارة إلى شناعتها وباطلها في عرضها أو ردِّها، فتعرض الأقوال في أصول الدين العظام كعرضها في الجانب الفقهي المقارن المجرد من أي عيب أو إشارة للبعد.

بل إنهم لَيَعُدُّون تشديد القول فيها مفارقة للموضوعية، وللطريقة المثلى في عرض المسائل العلمية.

وهذا والله من أعظم التلبيس، كيف وفيه تسوية (في لغة الخطاب) بين البدعة والسُّنَّة، والإيمان والكفر، بل إنه لتضييع للأمانة العلمية، التي تقتضي وضع كل قول في نصابه العلمي، واللغوي، والسياقي الذي يستحقه.

ووضع الندى في موضع السيف بالعلا مضر كوضع السيف في موضع الندى

والبلية حين ينساق وراءه على المسلك طلاب وأكاديميون من أهل السُّنَّة والمنتسبين للسلف، وهم يقرؤون في كتب السلف الصالح (ما هو كالإجماع) من الزجر لتلك الأقوال، والشدة في وصفها، بل وفي ذم أصحابها إن لزم الأمر، والتفريق بوضوح وجلاء بين كلامهم على من خالفهم في أبواب الفقه، ومن خالفهم في الأصول المضلل بمخالفتها، والتمثيل على ذلك لا يمكن حصره، وقارن بين ما كتبه الموفق في المغني، في ردوده على مخالفيه في

الفقهيات، وما كتبه في كتبه العقدية، كـ«الصراط المستقيم»، و«ذم التأويل»، و«البرهان»، وغيرها، يتبين لك الفرق بجلاء.

هذا ما يتعلق بالقول.

ب ـ **وأما القائل**، فهو كذلك مستحق للذم من هذه الجهة (جهة شناعة القول وبعده عن السُّنَّة)، فهذا مقام الاستحقاق.

وأما مقام الخطاب، الذي يخاطب به ذلك المخالف، أو يوصف به في الكلام أو التصنيف، فإنه ينظر فيه إلى مقام الخطاب المنوط بالمصلحة، وتضبطه مع هذا المحدد بقية المحددات، من التفريق بين الخطاب المباشر له، أو غير المباشر، وهل عرض عليه الحق من قبل فردَّه وكابَر، أو لم يعرض عليه، وما الدافع له في هذا القول... إلخ.

ومن هنا يعلم أن الفرق بين هذا القسم (الخامس) والذي قبله (الرابع)، إنما يتبين بصورة أجلى: في الموقف من القائل، وإن كان بينهما فرق أيضاً في الموقف من القول.

وأما الفرق بينهما في ذاتهما، فالقسم السابق هو ما كانت الحال الغالبة لصاحبه أنه على السُّنَّة، وكانت أصول الاستدلال عنده أصولاً شرعية، ولم يكن بصاحب بدعة، أو متمسكاً بأصل بدعي، ولكنه ضل في مسألة معيَّنة ضلالاً بيِّناً، لأي موجب من موجبات الغلط[1].

المحدد الثالث: حال المخالف المردود عليه:

وذلك من عدة نواح:

الناحية الأولى: كثرة الأغلاط وقلَّتها:

فمن قلَّت أغلاطه، ولم تفحش مخالفته كَمّاً وعدداً، كان خطاب اللين هو المقدم فيما نتوجه به إليه.

قال الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ: «أَنَّ زَلَّةَ الْعَالِمِ لَا يَصِحُّ اعْتِمَادُهَا مِنْ جِهَةِ

---

(١) يراجع للأهمية بحث: الفرق المنهجي بين أهل السُّنَّة وأهل الأهواء، د. عبد الله العنقري.

وَلَا الْأَخْذُ بِهَا تَقْلِيداً لَهُ. . . كَمَا أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُنْسَبَ صَاحِبُهَا إِلَى التَّقْصِيرِ، وَلَا أَنْ يشنع عليه بها، ولا يُنْتَقص مِنْ أَجْلِهَا، أَوْ يُعْتَقَدُ فِيهِ الْإِقْدَامُ عَلَى الْمُخَالَفَةِ بَحْتاً، فَإِنَّ هَذَا كُلَّهُ خِلَافُ مَا تَقْتَضِي رُتْبَتُهُ فِي الدِّينِ»[1].

وأما من كثر غلطه البيِّن، وكانت أغلاطه مما يضلل ويبدَّع به صاحبها، كان الخطاب عنه وله يستدعي من التأنيب ما لا يستدعيه من لم يكن كذلك.

الناحية الثانية: هل هو عالم، أو جاهل:

فالعامي الجاهل يستدعي حاله من اللين ما لا يستدعيه حال العالم.

ولذا، قال الإمام أحمد عن الواقفة[2]: «من كان يخاصم ويعرف بالكلام فهو جهمي، ومن لم يعرف بالكلام يُجانَب حتى يرجع، ومن لم يكن له علم يَسأل، يتعلَّم»[3].

إلا إن كان العامي قد تقحم مراتب العلماء، وجعل يجادل في دقائق لا يفقهها، ويتعصب لأقوال لا يدريها، بل لأن أئمته قالوا بها، فمثل هذا قد يزجر (إن علم أن في الزجر ردعاً له) بما يظهر جهله، ويوقفه عند رتبته.

الناحية الثالثة: هل ظاهر حاله القبول وقصد الحق بعد الدعوة الأولى، أو المكابرة والإعراض والظلم:

وذلك أن الخطاب الابتدائي للمخالف ليس كالخطاب التالي له.

فأول ما يُتوجَّه للمخاطب بالدعوة والرد والإنكار، فإن المتعين خطابه باللين، وذلك امتثالاً لأمر الله لموسى وهارون عليهما السلام بقوله: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا﴾ [طه: ٤٤].

وإذا كان هذا في حق كبير الملحدين فرعون، فهو في حق من دونه من باب أولى، من الكفار، فكيف بمن هو من أهل الملَّة.

---

(١) الموافقات ٥/١٣٦ ـ ١٣٧، وانظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين ٣/٢٢٠، فقه الائتلاف ص١٢١.

(٢) وهم من توقف، فلم يقل: كلام الله مخلوق، ولا غير مخلوق.

(٣) السُّنَّة للخلال ٥/١٣٠، دار الراية، الرياض، ط١، ١٤١٠هـ.

وأما إذا عرض عليه الحق، وقررت عليه البيِّنات والحجج الظاهرات، فرفضها وردَّها بالمكابرة والأغاليط، فإن الحال فيما بعد ليس كالحال فيما قبل، بل مثل هذا يتوجه في حقِّه التبكيت والتعنيف بحسب ردِّه للحق ومكابرته، ولذا، فإن موسى عليه السلام رغم سماعه وامتثاله للأمر الإلٰهي السابق، ولما تجلت له مكابرة فرعون، مع علمه بالحق، أغلظ له القول، وقال: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ وَإِنِّى لَأَظُنُّكَ يَٰفِرْعَوْنُ مَثْبُورًا ﴿١٠٢﴾﴾ [الإسراء: ١٠٢].

وكذا الأنبياء من بعده، فانظر في قصصهم في سور القرآن، وقارن بين خطابهم لقومهم قبل عرض الحجة وبعدها، يتبين لك هذا (المحدد) للين الخطاب وشِدَّته أيما بيان.

فهذا نبي الله نوح ﷺ، كان خطابه في بداية دعوته: ﴿إِنِّى لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢٥﴾﴾ [هود: ٢٥]، ﴿إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ ﴿٢٦﴾﴾ [هود: ٢٦].

وبعد الرد والمكابرة، وبعد أن قالوا: ﴿قَدْ جَٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [هود: ٣٢] كان من خطابه لهم: ﴿وَأَنَا۠ بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُجْرِمُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [هود: ٣٥].

﴿إِن تَسْخَرُوا۟ مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [هود: ٣٨]، ﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ﴿٣٩﴾﴾ [هود: ٣٩].

وشعيب ﷺ، كان خطابه قبل: ﴿أَرَىٰكُم بِخَيْرٍ وَإِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ ﴿٨٤﴾﴾ [هود: ٨٤]، ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿٨٨﴾﴾ [هود: ٨٨].

وبعد: ﴿سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَمَنْ هُوَ كَٰذِبٌ﴾ [هود: ٩٣].

﴿فَكَيْفَ ءَاسَىٰ عَلَىٰ قَوْمٍ كَٰفِرِينَ ﴿٩٣﴾﴾ [الأعراف: ٩٣].

وهود ﷺ، كان قوله في بداية الدعوة وأثنائها: ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۚ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [الأعراف: ٦٥]، ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ لَيْسَ بِى سَفَاهَةٌ وَلَٰكِنِّى رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٦٧﴾ أُبَلِّغُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّى وَأَنَا۠ لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ ﴿٦٨﴾﴾ [الأعراف: ٦٧، ٦٨].

وبعد إعراضهم ومكابرتهم: ﴿وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ أَتُجَٰدِلُونَنِي فِىٓ أَسْمَآءٍ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّا نَزَّلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ فَٱنتَظِرُوٓا۟ إِنِّى مَعَكُم مِّنَ ٱلْمُنتَظِرِينَ ﴿٧١﴾﴾ [الأعراف: ٧١].

الناحية الرابعة: صحة قصد المخالف من قوله الذي تبنَّاه:

والقصد وإن كان أمراً قلبياً، والأصل عدم الالتفات إليه، ولكنه قد يظهر من أقوال المضلِّ وقرائن أحواله ما ينكشف به قبح مقصده، وسوء مبعثه، فإن لم يبدُ شيء من ذلك فلا ينظر إلى هذه الناحية.

وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

ومن ذلك: أنه قد يظهر من تتبع أقوال المخالف واختياراته أنه إنما عمد إلى قول من النوع الثالث: (خلاف التضاد السائغ) لا لرجحان دليل، وإنما تتبعاً للرخص، المنبعث من اتباع الهوى.

ولذا ذم السلف من تتبع الرخص، بل وصفوه بأبشع الأوصاف (الزندقة)[1]، مع أنه في مفردات اختياراته إنما تبع قولاً سائغاً، ولكن بمجموع ما تتبعَّه يتبين من حاله أنه قد ضل بمنهج اختياره وباعثه على تتبعها، فلا يعطى الحكم المفرد.

وقد قال تعالى مبيِّناً مراتب المدعوين:

﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥].

قال الإمام ابن القيم عنها: «فذكر سبحانه مراتب الدعوة، وجعلها ثلاثة أقسام بحسب حال المدعو، فإنه:

ـ إما أن يكون طالباً للحق، راغباً فيه، محبّاً له، مؤثراً له على غيره إذا عرفه: فهذا يُدعَى بالحكمة، ولا يحتاج إلى موعظة ولا جدال.

---

(١) انظر: السنن الكبرى للبيهقي ١٠/ ٢١١، سير أعلام النبلاء ١٣/ ٤٦٥.

- وإما أن يكون معرضاً، مشتغلاً بضد الحق، ولكن لو عرفه عرفه وآثره واتبعه: فهذا يحتاج مع الحكمة إلى الموعظة بالترغيب والترهيب.

- وإما أن يكون معانداً معارضاً، فهذا يجادل بالتي هي أحسن، فإن رجع إلى الحق، وإلا انتقل معه من الجدال إلى الجلاد إن أمكن.

فلمناظرة المبطل فائدتان:

أحدهما: أن يُرَد عن باطله ويرجع إلى الحق.

الثانية: أن ينكف شره وعداوته، ويتبين للناس أن الذي معه باطل.

وهذه الوجوه كلها لا يمكن أن تنال بأحسن من حجج القرآن ومناظرته للطوائف»[1].

الناحية الخامسة: هل هو مجاهر ببدعته أم مخفٍ لها، وهل هو داعية لها أم لا؟

فلكل حال من ذلك خطاب يناسبه، بل إن المخفي للبدعة قد يكون لعدم تمام اقتناعه بها، وتردده في صحتها، وقد يكون إخفاؤه لها نفاقاً، فلكل حال مقال.

المحدد الرابع: اعتبار الزمان والمكان، من حيث ظهور العلم والسُّنَّة، أو خفاءها:

فأما المكان، فيفرق بين بلد تنتشر فيه السُّنَّة، ويتعلم الناس فيه التوحيد وصحيح الاعتقاد منذ صغرهم، عن بلاد اندرس فيها نور الوحي، وخفتت السُّنَّة، وحكمت البدعة، فالغلط من شخص في البلاد الثانية يقتضي من اللين ما لا يقتضيه الأول.

ولذا؛ لم يكن السلف يقولون بهجر من رمي بالتشيع في الكوفة، أو رُمي بالقدر في البصرة، وذلك لغلبة التشيع على الكوفة، وغلبة القول بالقدر على البصرة حينها[2].

---

(١) الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة ٤/١٢٧٦، وانظر: درء التعارض ٧/١٦٨.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٨/٢٠٦ ـ ٢١٢، فقه الرد على المخالف، د. خالد السبت ص١٠ ـ ١١.

وأما الزمان؛ فالقول فيه بنحو من المكان، فإن الزمن الذي ينتشر فيه العلم، وتظهر السُّنَّة ليس كزمان الفترات واندراس الوحي.

وبهذا؛ فما يوجد من إغلاظ على بعض المخالفين في أزمنة انتشار السُّنَّة، واندحار البدعة، لا يسوغ أن يستصحب في هذه أزمنة غربة الدين والسُّنَّة، بل قد نرى من بعض الأسلاف تغليظاً على مسائل هي من مسائل الخلاف، أو المستجدات التي كان يُخشى مفسدتها في حينها، مما لم يذهب إليه من بعدهم من أئمة العلم، فلا يستقيم أن ننقل عبارات الإغلاظ في بعض القضايا في الأزمنة المتقدمة إلى ما ماثلها في هذه الأزمنة دون اعتبار لاختلاف الزمان[1].

المحدد الخامس: اختلاف حال الرادّ، من حيث منزلته عند المردود عليه، وعند الناس عموماً:

وذلك أن من يتوجه بالرد، قد يكون في حال لو قسا فيها لكان في قسوته مصلحة للمردود عليه، كأن يكون من شيوخه وأصحاب الحق عليه، فلا يكون في رده عليه مفسدة، أو نفوراً من صاحب الخطأ، وقد يكون الحال أن هذا الإمام الراد لو ألان القول في بدعة شنيعة لاستهلها الناس وهان عليهم قدرها، فيتوجه في لغته الشدة بحسب ما تقتضيه البدعة.

بخلاف ما لو كان الراد مغموراً، ولا قدر له عند المردود عليه، ولا عند غيره، فالرد ههنا يتوجه فيه من اللين (باعتبار هذه الجهة) ما لا يتوجه في من قبله؛ لأنه أدعى لأن يتقبل المردود عليه، وعموم الناس، من شخص لا معرفة لهم به.

هذه **بعض النواحي** والمحددات لمصلحة اللين أو الإغلاظ في خطاب الرد على المخالف.

وقد **يتعارض موجَب هذه المحددات** في الحال المعينة، وذلك كأن تكون

---

(١) انظر للأهمية تفصيل ذلك والتمثيل له في: فقه الرد على المخالف ص١٣ ـ ٢٠.

المخالفة في أمر من أصول الدين التي يضلل فيها المخالف، ولكن يعلم الراد أن المخالف جاهل، أو أن الدعوة تعرض عليه لأول مرة، أو أن تكون المسألة من الفروع، ولكن يظهر بجلاء أن المخالف إنما ذهب لذلك القول أو لتلك الأقوال لدافع هوىً، أو أن يكون مكابراً عن الانقياد للشرع.

وفي هذه الأحوال ونحوها، يتوجه الاجتهاد والنظر على الرادِّ في إعمال هذه الاعتبارات، والجمع والموازنة بينها لتحديد المصلحة النهائية في الحال المُعَيَّنة، فإذا ما التبس عليه الخطاب الأنسب، رجع إلى الأصل، وهو اللين والرفق في الخطاب، والله أعلم.

وإذا ما تبينت هذه المحددات، فهل يبقى للطبيعة الإنسانية والتربية السالفة من أثر في تحديد الأسلوب؟

وجود الأثر للطبيعة أمرٌ لا يمكن نفيه، فإن الإنسان لا يمكن أن ينسلخ من جلده، والناس يختلفون في طبائعهم اختلافاً بيِّناً، وأفاضل الناس من الصحابة والتابعين لم يكونوا على طبيعة واحدة في ذلك، ولكن. . . إذا ما اجتهد الإنسان في أن يُغَلِّب داعي الشرع على داعي الطبع، وأن يتحرى المقاربة لما اقتضاه داعي الشرع، وتحقيق مصلحة الشارع، وتأمل نصوص الوحي وعمل الصحابة والأئمة، متى أعملوا اللين ومتى أعملوا الشدة، فإن الفارق سيقل كثيراً، ويؤول الخلاف والافتراق إلى الاجتماع والاتِّفاق.

المبحث الثالث

صناعة الرد العقدي

ويتضمن:

توطئة.

المرحلة الأولى: (الفهم).

المرحلة الثانية: (النقد).

المرحلة الثالثة: (نقد النقد).

المرحلة الرابعة: (تنقيح النقد).

* * *

توطئة:

في هذا المبحث نقف مع لب الموضوع، وغايته التطبيقية، وهو الطريق الذي يجدر بمن أراد الرد أن يسلكه، والمسار الذي أطرحه للناقد كي يسير عليه، ليصل إلى إحكام الرد، وإتقانه.

وقد بدا لي بعد طول تأمل أن هذا المسار النقدي من الأجدر أن يمر بأربع مراحل، لم أقف على من رتَّبها على هذا النحو، وهي كما يلي:

١ ـ (الفهم): الفهم العميق، والتحليل الدقيق لقول المخالف وحججه.

٢ ـ (النقد): الرد على قول المخالف وحججه.

٣ ـ (نقد النقد): النظر للرد، ونقده بعين المخالف.

٤ ـ (تنقيح النقد): العودة للرد، وسد المداخل المحتمل ورودها عليه.

ووجه هذا التقسيم والترتيب:

أنه من المعلوم أن القضايا على نوعين: تصورية، ثم تصديقية.

فتصور المعلومة ابتداءً على التمام قنطرة مهمة للمرحلة التالية لها: التصديق والحكم بالصواب، أو التكذيب والحكم بالغلط، ولهذا كان من القواعد المقررة: أن الحكم بالشيء فرعٌ عن تصوُّره، فالتصور أولاً، ثم الحكم ثانياً.

ومن هنا، كانت المرحلتان الأوليان من مراحل الرد.

فالجانب التصوري، هو ما تكلمت عنه في مرحلة المرحلة الأولى (الفهم).

والجانب التصديقي، والحُكمي، هو ما تكلمت عنه في المرحلة الثانية (النقد).

ثم بعد ذلك يقال:

إن إثبات المطلوب، إنما يكون بثبوت مقتضيه، وانتفاء معارضه.

أو يقال: تمام الشيء إنما يكون بثبوت شروطه وأسباب وجوده، وانتفاء موانعه.

والشيء لا يتم إلا أن تتم   شروطه ومانعٌ منه عُدم[1].

وعلى ذلك: فالمرحلتين ـ الأولى والثانية ـ إنما كانتا في سبيل إثبات المقتضي، وتحقيق الشروط، ولكن، لإتمام هذا الثبوت، كان من المتوجه أن يُدفع المعارض له، وأن تُسدَّ طُرُقُ منعه، ولهذا توجه أن توضع مرحلتان متممتان للأوليين، وهما مرحلتا:

(نقد النقد)، و(تنقيح النقد)، وذلك لسد أي مدخل من شأنه أن يقف دون تمام الرد، أو يقدح في صدق الحكم والنقد.

ومن هنا يقال: إن هذه المراحل الأربع على مرتبتين:

---

(١) من منظومة شيخنا ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ في أصول الفقه والقواعد الفقهية ص١٠.

مرتبة ضرورية: وتندرج فيها المرحلتان: الأولى والثانية. (إذ لا يمكن الرد إلا بهما).

ومرتبة تكميلية: وفيها تندرج المرحلتان: الثالثة والرابعة (فلا يكمل النقد إلا بهما).

وفي الصفحات التالية، سنقف بإذن الله مع هذه المراحل، واحدة تلو الأخرى، بشيء من التفصيل، مع قرنها بما يبيِّنها من تمثيل، إذ هي لبُّ هذا البحث ومغزاه، وحرصت أن يكون التأصيل والتمثيل باستحضار الجانب العقدي.

ويشار ههنا إلى أن ما سيرد ذكره تحت كل مرحلة إنما يراد به كيفية الوصول إلى الرد الأمثل، والأقطع لمذهب المخالف وحججه، فمنها ضوابط وتنبيهات لا ينبغي أن يعرو منها القاصد إلى الرد، ومنها ما يكون تتميماً وتكميلاً.

المرحلة الأولى: الفهم

(الفهم العميق، والتحليل الدقيق لقول المخالف وحججه)

وسأتكلم فيها عن أهمية الفهم والتحليل لقول المخالف، ثم عن المنهجية المقترحة لهذا الفهم، ولذلك التحليل، سواء للقول، أو للدليل.

أولاً: أهمية الفهم العميق لكلام المخالف، والتحليل الدقيق لقوله:

إن الفهم العميق، والإدراك التام لحقيقة قول المخالف لهو المحور الأساسي لنقد قوله وتمحيص ما فيه، وهو الأصل لبناء الرد عليه، وكل بناء أسِّس على أصل هزيل فإنه مؤذن بالانهيار.

فكما تقدم أن من القواعد العقلية والشرعية: أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فإن كان التصور لقول المخالف قاصراً، كان نقده والحكم عليه قاصراً، وإن كان التصور مغلوطاً كان الحكم كذلك، وإن من أكبر المآخذ على كثير من الردود: أنها قد بُنِيَت على تصور قاصر لقول المخالف ودليله، وقد

سبب هذا القصور خللاً تاريخياً في نسبة بعض الأقوال إلى غير أهلها، وأخذ أقوام بجريرة غيرهم، وتقويل أقوام ما لم يقولوا به، بل ما يصرحون بنفيه، في سلسلة طويلة من الأغلاط في نسبة وحكاية الأقوال بين الفرق والديانات.

فكان من الأهمية بمكان، بل من الواجب المتعين بلا إشكال على القاصد للرد والنقد: أن يصرف همه ابتداءً إلى تفهم قول المردود عليه، وأن تَسلم إرادته في تفهمه هذا، فيكون قاصداً أن يفهم قول المخالف كما هو، لا كما يريده ويستبطنه ذلك الراد، وأن يكون تفهمه منطلقاً من ذات المخالف، لا من أعداءه وخصومه، فلا ينتقل إلى مرحلة النقد إلّا وقد انكشف له مذهب ذلك المخالف كما هو، فيعيه وعياً دقيقاً، ويفهمه من كل جوانبه، ويجمع بين المتفق منه، ويفرق بين المختلف، ويميز بين ما ذكره أصالةً وما ذكره تبعاً.

ولا شك أن تجاوز هذه المرحلة برمتها من شأنه أن يثمر أسوأ الثمرات، وأن يؤول بالحال إلى أسوأ المآلات، بل لعل السكوت عن البدعة والضلالة خير من أن يتصدى للرد عليها من لم يفهمها فهماً عميقاً، فيكون قوله مدعاةً للسخرية عند المردود عليه، وللأسى عند أصحابه، ويكون فِعلُه حجةً لصاحب الضلال ليظهر سذاجة وخواء من تصدى للرد عليه.

وفي هذه المرحلة يتوجه الرادُّ والناقد إلى الكلام الذي يريد أن يردَّ عليه، كتاباً كان أو مقالاً أو غير ذلك، فيقرأه قراءة تأمل وتحليل، ويعيد قراءته المرة بعد المرة، ليصل إلى الفهم التام والعميق لحقيقة مذهب المخالف وحجته، ويحلل أجزاء قوله تحليلاً واعياً ودقيقاً.

وقد رأيت أن أجعل هذه المرحلة على جانبين:

١ ـ فهم عميق.

٢ ـ وتحليل دقيق.

وكل واحد منهما يتناول:

أ ـ قولَ المخالف.

ب ـ ودليل المخالف.

وعلى هذا جرى التقسيم الآتي بيانه.

وإنما كان التحليل تالياً للفهم؛ لأن التحليل مبني على التمييز بين جملة من الأمور، بجمع المتفق منها والمتشابه، والتفرقة بين المختلف، والتفصيل في المجمل، وإنما يكون هذا الجمع والتفريق بعد تمام الفهم الجزئي لجمل كلام المخالف، ثم الإدراك الكلي لفحوى كلامه ومغزاه.

ثانياً: منهجية الفهم والتحليل، لقول المخالف ودليله:

سيكون الحديث ههنا عن أمرين:

١ ـ الفهم.

٢ ـ التحليل.

الأمر الأول: منهجية الفهم العميق لقول المخالف ودليله:

أما الفهم العميق، فهو بمعرفة معاني قول المخالف وحقيقته، وإدراك أبعاده وغاياته، ومادته ولغته، ومصطلحاته وتركيباته.

فكل جنس من المخالفين وأهل البدع له لغته المختصة، وأدواته المعرفية المعلومة، تتفاوت تلك اللغات والأدوات والمصطلحات من فرقة إلى فرقة، وتختلف من زمان إلى زمان، بل ربما اختلفت ما بين أشخاص ينتمون إلى ذات المدرسة.

وهذا الفهم العميق، قد يستدعي تعلم اللغة العلمية لذلك المردود عليه، كتعلم مبادئ المنطق لمن أراد أن يرد على أهل الكلام والفلسفة، لبناء تقريراتهم عليه.

أو تعلم لغة أهل التصوف والعرفان لمن أراد الشروع في الرد عليهم.

وتعلم اللغة ليس قاصراً على فهم مصطلحاتها المفردة، فلا يكفي في تحقق هذا القدر من التعلم استحضار معجم كلامي أو فلسفي أو صوفي لتحقيق هذا الشرط ـ كما هو الحال عند بعض المتصدين للرد على المخالفين ـ بل إن تقريرات القوم إنما تُدرك بفهم مبانيها وتركيباتها،

وتعابيرها وسياقتها، فوق ما تدرك بالفهم المجرد لمصطلحاتها.

وهذا القدر إنما يتأتى بطول المراس والقراءة في كتب المخالف، حتى يصل الراد إلى العلم بمراده على التمام، وما الذي يدخل في كلامه، وما الذي لا يدخل.

وفيما يلي بيان لبعض الضوابط المهمة، والتي تعين على تفهم كلام المخالف:

الضابط الأول: لزوم معرفة المذهب العقدي الذي ينتمي إليه المخالف، وأصول ذلك المذهب المقالية والاستدلالية:

وهذا ضابط متقدم، يتوجه على الناقد أن يحققه قبل أن ينظر في المقال المعين الذي يريد أن يرد عليه.

فيتعرف الناظر على المردود عليه، هل ينتمي إلى مدرسة منتظمة قد اتضحت وانتظمت مناهجها وأصولها، أم أن له طريقته الخاصة في مقاله واستدلاله، سواء كان منتسباً إلى مدرسة ومذهب ما على سبيل العموم، أم أنه مستقل، أم أنه من المخلِّطين الذين يتصيدون من الحجج وأجناسها ما يوافق أهوائهم، ولو كان من كلام الجن أو الدواب «براجماتية معرفية».

فمعرفتك بذلك يساعدك ابتداء على الفهم الأمثل لقول المخالف، وكيف تحصل له ذلك القول من أصوله الاستدلاليَّة المعتمدة عنده، كما أنه يسهل عليك سلوك الطريق الأنسب في الرد على مخالفك، وإلزامه بما يعتمده من أجناس الأدلة وأفرادها، أو أن تتوجه في ردك إلى القدح بأجناس تلك الأدلة، قبل أن تنقد أفرادها.

وإذا ما كان المخالف منتمياً إلى مذهب أو مدرسة فكرية معينة، فإنه يتوجه للناقد أن ينظر في مقالات تلك الفرقة، قبل أن ينظر في مقالته المعينة، وذلك ليضع مقالاته في محلها، ويفسرها على ضوء انتماء صاحبها.

ثم يتعرف على أدلة المخالف المعتبرة عموماً، وههنا أمران متعلقان بمعرفة الأدلة:

١ ـ معرفة مصادر الاستدلال عند المخالف، بأن تتعرف على أنواع الحجج وأجناس الأدلة المعتمدة عنده وغير المعتمدة في باب الاعتقاد، ومرتبة كل دليل، وما الذي يقدمه عند التعارض، فتستحضر عند ردِّك: هل المردود عليه يعتمد استدلاله على النص، أم العقل، أم الذوق والإلهام، أم الحس، أم غير ذلك، وما مرتبة الإجماع وأقوال السلف عنده... إلخ.

فلكل معارض قول في ذلك، ولكل قول ما يناسبه من أصناف الردود، مسلماً كان لمخالف أو كتابياً أو مشركاً أو ملحداً، سنيّاً أو رافضياً.. متكلماً أو متصوفاً أو متفلسفاً.

٢ ـ معرفة منهج الاستدلال عند المخالف؛ أي: الآليات والأدوات التي يتعامل بها مع مصادر استدلاله السالفة، هل هو ظاهريٌّ في استدلاله، أم تأويلي، أم متفلسف، أم معتمد على التفسير بالكشف والذوق.

فإذا ما حقق الناظر هذه المعرفة بمذهب المخالف، فإنه ينتقل إلى المقال المعين الذي يريد أن يرد عليه، ويتفهمه من خلال الضوابط التالية:

الضابط الثاني: الفهم التفصيلي، ثم الإجمالي لكلام المخالف:

فأولاً: يسعى الناظر إلى إدراك المعنى المباشر الجزئي «كل معلومة على حدة»، فيتفهم كل كلمة، وجملة، وفقرة، ومسألة في كلام المخالف.

ثانياً: أن يسعى إلى إدراك المعنى المباشر الكلي «فهم الباب بأجمعه بمعناه الكلي الحاوي للمعاني الجزئية، وجهة اندراجها فيه، تضمناً أو لزوماً».

ثالثاً: لمح القواعد الكلية التي يكثر ذلك الكاتب من ذكرها، وتأصيلها، والرجوع إليها، ورد الفروع لها.

رابعاً: لمح منهجية الكاتب في أمور عديدة، في الاستدلال، في اللغة العلمية المستخدمة، الموقف من الأدلة، تحليل المعلومات، وجهات نظره في المعلومة... الموقف من المخالف، وأنواع المخالفين عنده، وهل موقفه اختلف باختلاف الأشخاص، والمسائل، وما موجب ذلك الافتراق.

خامساً: لمح التعبيرات العلمية الدقيقة التي استخدمها الكاتب، والتماس النكت الدقيقة من ذلك التفريق.

سادساً: جمع النظير إلى نظيره، ومقارنة القضايا التي تحدث فيها ذلك الكاتب في أكثر من موضع، ولمح الاتفاق والافتراق بينها، وربط القضايا التي بينها نوع ارتباط قريب أو بعيد، حتى لو لم يظهر من كلام ذلك الكاتب الربط بينها.

مثال ذلك:

- الربط بين كلام المخالفين في توحيد الألوهية وتعريفه، مع مذهبهم في الإيمان[١].

- الربط بين مسألة الاستثناء في الإيمان، وتعليل بعض الفرق له بالموافاة عند الأشعرية، مع مسألة الصفات الاختيارية، وقولهم في نفيها[٢].

سابعاً: النظر في سياق الكلام، وقرائنه المتصلة، فالكلمة المعينة تفسر بحسب ورودها في السياق العام، فلا يسوغ أن تُجتَزأ كلمةٌ مفردة من سياقها الذي وردت فيه، ثم تُفسَّر حرفيّاً بمعزل عن ذلك السياق، فضلاً عن أن تفرد تلك الكلمة لتفسر حسب سياق مفارق وبعيد عن مراد قائلها، كأن تفسر بالنظر إلى كلامٍ أطلقه عالم آخر، أو أُطلق في زمن وبيئة علمية مختلفة عما وردت فيه تلك الكلمة، بل اللازم أن ينظر إليها بنظر ملائم للمعنى العام الذي وردت فيه[٣].

ثامناً: النظر في القرائن المنفصلة، والمراد بها: ما قرره صاحب ذلك النص المردود عليه في مواطن أخرى من كتبه، خصوصاً ما تكلم فيه عن نفس الموضوع الذي ورد فيه ذلك النص، فكثيراً ما ينجلي مراده ويتعين المجمل

---

(١) ينظر: حقيقة التوحيد بين أهل السُّنَّة والمتكلمين، د. عبد الرحيم السلمي ص٤٥٦ ـ ٤٦٦.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٧/ ٤٣٠ ـ ٤٤٤، ٦٦٧، زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه، د. عبد الرزاق البدر ص٥١٦.

(٣) انظر مثالاً في أثر الإعمال للسياق في توجيه ما استُشكِل من كلام بعض الأئمة في: الاستغاثة في الرد على البكري، لشيخ الإسلام ابن تيمية ٢/ ٥٥٠ ـ ٢٢٥.

من كلامه، وينكشف ما أشكل منه إذا ما نظر إلى تلك المواضع، فكلام العلماء يبين بعضه بعضاً.

الضابط الثالث: لزوم الاعتبار لمذهب الشخص القائل لتلك الكلمة المشكلة:

فينظر إلى ما عُرِف واشتهر من كلامه الذي عُلم عنه تقريره في عامة مصنفاته، والذي نقله أصحابه عنه، فلا تحمل كلمة من ذلك القائل على عرف طائفة أخرى، أو مذهب آخر، سواء كان ذلك في باب الفقه أو الاعتقاد أو غيره.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «وَالْكَلِمَةُ الْوَاحِدَةُ يَقُولُهَا اثْنَانِ، يُرِيدُ بِهَا أَحَدُهُمَا أَعْظَمَ الْبَاطِلِ، وَيُرِيدُ بِهَا الْآخَرُ مَحْضَ الْحَقِّ، وَالِاعْتِبَارُ بِطَرِيقَةِ الْقَائِلِ وَسِيرَتِهِ وَمَذْهَبِهِ، وَمَا يَدْعُو إِلَيْهِ وَيُنَاظِرُ عَلَيْهِ»[1].

مثال ذلك: قول الزمخشري، عند قوله تعالى: ﴿وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكۡبَرُۚ﴾ [التوبة: ٧٢]: «وشيء من رضوان الله أكبر من ذلك كله لانّ رضاه هو سبب كل فوز وسعادة، ولأنهم ينالون برضاه عنهم تعظيمه وكرامته، والكرامة أكبر أصناف الثواب، ولأن العبد إذا علم أن مولاه راض عنه فهو أكبر في نفسه مما وراءه من النعم»[2].

وكذا قوله عند قوله تعالى: ﴿فَمَن زُحۡزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدۡخِلَ ٱلۡجَنَّةَ فَقَدۡ فَازَۗ﴾ [آل عمران: ١٨٥]: «ولا غاية للفوز وراء النجاة من سخط الله والعذاب السرمد ونيل رضوان الله والنعيم المخلد»[3].

فهذا الكلام هو مما جعله بعض المدققين مدخلاً عتزالياً في تفسيره، وأنه أراد به نفي رؤية المؤمنين لربهم في الجنة؛ لأن الرؤية ـ عند من يثبتها ـ أعلى نعيم الجنة[4].

---

(١) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ٣/ ٤٨١.
(٢) الكشاف٢/ ٢٧٦.
(٣) الكشاف ١/ ٤٧٧.
(٤) انظر: مقدمة التفسير لشيخ الإسلام شرح ابن عثيمين ص١٠٣.

فهذا (التحليل) لكلام الزمخشري إنما روعي فيه اعتبار مذهبه العقدي الاعتزالي، وإلا فلو صدر هذا الكلام من غير معتزلي لما احتمل هذا التوجيه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «اللفظ المجمل إذا صدر ممن عُلِمَ إيمانه لم يحمل على الكفر بلا قرينة ولا دلالة، فكيف إذا كانت القرينة تصرفه إلى المعنى الصحيح»[1].

الضابط الرابع: مراعاة اختلاف المراد بالمصطلح المثبت والمنفي باختلاف الزمن، واختلاف القائل، واختلاف الفرقة التي يُنتمَى إليها:

فعند الكلام على بعض المصطلحات العقدية وغيرها، فلا بد من ملاحظة اختلاف الاصطلاح باختلاف الفترات الزمنية، والحالة العلمية التي أُطلِق فيها المصطلح، وباعتبار الأعراف العلمية السائدة في البلد المعين، أو المذهب المعيَّن، أو القائل ومصطلحه المختص الذي يُعرَف بتتبع كلامه.

أي: أن العبارة الواحدة، واللفظ الواحد قد يطلقه شخص في زمن، وآخر في زمن آخر، ولا يتفق المراد بينهما، وهذا مقول في كل العلوم، لا في علم الاعتقاد وحده.

وإذا ما أردنا أن نُعمِل آلة النقد والتقويم ههنا، فإننا لا نتوجه إلى اصطلاحٍ ـ من الاصطلاحين ـ بعينه بالتخطئة؛ لأنهما اصطلاحان، ولا مشاحة في الاصطلاح إذا صح المعنى، إنما الخطأ يأتي من جهات منها: تضمن الاصطلاح لمعنى باطل، أو مناقضته للاصطلاح الشرعي، (وليس هذا مجال المناقشة لهذين الغلطين)، كما يأتي الغلط عند حَملِ إطلاق متقدم على اصطلاح متأخر، ومحاكمته إليه، أو العكس، وهذا من أكبر موارد الخطأ في نقد العلوم عموماً، وهو المراد بالبيان ههنا.

ومثال ذلك: مصطلح (الصفة الفعلية) أو (صفة الفعل).

حيث إنه من المقرر أن أهل السُّنَّة قد أثبتوا الصفات الفعلية، بينما ينفيها الأشاعرة ومن نحا نحوهم، فضلاً عن المعتزلة الذين ينفون معها بقية الصفات.

---

(١) الاستغاثة في الرد على البكري ٢/ ٥٥٠.

فإذا ما نظر الناظر إلى جملة من كتب الاشاعرة والمعتزلة، رأى أنهم يثبتون جملةً من (الصفات الفعلية)، فيقولون عن الخلق والرزق والإحياء والإماتة: إنها من صفات الفعل.

وربما قالت المعتزلة ـ خلافاً للأشاعرة ـ عن صفة الكلام: إنها من صفات الفعل.

فقد يحتار في ذلك بعض من لم يعرف هذه القضية بحق، ولم ينظر فيها بعمق، ويظن أن أولئك قد افتري عليهم، وقُوِّلوا ما لم يَقُولوا، والأمر بخلاف ذلك، بل كلا الطائفتين ممن ينفي اتصاف الباري بالصفات الفعلية بلا ريب.

وكشف الالتباس: أن الحد والبيان والمراد من هذا المصطلح (صفة الفعل) عند أهل السُّنَّة يختلف عنه عند غيرهم.

فأهل السُّنَّة يريدون بها صفة تقوم بذات الله تعالى، ويتعلق قيام أفرادها بمشيئته.

أي: أنها صفات أصلها ثابت لله، وقائمة فيه أزلاً وأبداً، وأما آحادها فمتعلقة بمشيئته[1].

قال شيخ الاسلام رحمه الله: «والفعل المتعدي مستلزم للفعل اللازم، فإن الفعل لا بد له من فاعل، سواء كان متعدياً إلى مفعول، أو لم يكن، والفاعل لا بد له من فعل، سواء كان فعله مقتصراً عليه، أو متعدياً إلى غيره، والفعل المتعدي إلى غيره لا يتعدى حتى يقوم بفاعله؛ إذ كان لا بد له من الفاعل، وهذا معلوم سمعاً وعقلاً...»[2].

وأما (صفة الفعل) عند المعتزلة والأشاعرة فإنهم يريدون بها ما يقوم منفصلاً عن الذات الإلٰهية، بحيث لا يقوم بالذات الإلٰهية منها شيء، ولذا قال من قال منهم: إن الفعل هو المفعول؛ أي: أن الخلق مثلاً هو ذات

---

(١) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية، ضمن جامع الرسائل ٢/ ٢٢، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ٨/ ١٨ ـ ٢٠، درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٣.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٣ ـ ٤.

المخلوق، لا يريدون بها صفة قامت بالله تعالى وسميت بالخلق[1]، وثمة أمثلة أخرى على ذلك، منثورة في أبواب الاعتقاد.

ومما يتعلق بالضابط الرابع:

لزوم الاعتبار لما أطلقه عالم من العلماء من المصطلحات ـ نفياً أو إثباتاً ـ في سياق الرد على فرقة معينة أو قول مشتهر في زمنه.

فإذا ما توجهنا إلى العبارة التي أطلقها عالمٌ ما في رده على شخص معيَّن، أو فِرقةٍ معيَّنة، فلا بد من حمل عبارته تلك على مناقضة القول الذي قصد إلى الرد عليه، فلا نَحْمِلُها على معاني لم يرد ذلك الشخص إثباتها ولا نفيها بناء على المصطلح الذي أطلقه نفياً أو إثباتاً، حتى ولو كان عمومها اللغوي المجرد يحتمل ذلك المعنى الذي لم يُرِده قائلها من وجه قريب أو بعيد، وذلك داخل في اعتبار قرائن الأحوال، ولغة العصر الـمُعيَّن، أو ما يسمى: بالحقيقة العُرفية الخاصة، في تفسير أقوال القائلين.

وبالمثال يتضح المقال:

فمن البدع التي اشتهرت في القرون الاولى: بدعة القول بخلق القرآن، حيث شاع شأنها، وتقلَّدها عدد من طوائف أهل البدع، كالجهمية والمعتزلة ومن تبعهم من الرافضة والزيدية والاباضية وغيرهم، وكان من الألفاظ التي اشتهرت عن هؤلاء المبتدعة: زعمهم أن القرآن مُحدَث، وأرادوا به أنه مخلوق منفصل عن الله.

ولم تنتشر في ذلك الزمن مقالة من قال: إن القرآن غير مخلوق، ولكنه معنى واحد قديم ولا يتعلق بالمشيئة، وهي مقالة الكلابية ومن تبعهم من الأشعرية ونحوهم.

ولذا لم يكثر النقل عن السلف الأوائل ـ كطبقة الإمام أحمد ـ في الرد

---

(١) انظر: المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار، ضمن رسائل العدل والتوحيد ١/١٩٣، مجموع كتب ورسائل الهادي الزيدي ١/٢٧٢، الإنصاف للباقلاني ص٦١، شرح أسماء الله الحسنى للرازي ص٤٨، غاية المرام للآمدي ص٩٤، أبكار الأفكار له ١/٣٧١، ٤٧٥، ٥٤٢، ٢/١٤٣، ٣/٣٥٨.

على هؤلاء الكلابية، وإنما الذي اشتهر عنهم: الرد والنقض لقول المبتدعة الأوائل من الجهمية والمعتزلة، وكانت لهم في ذلك المقامات المعلومة، ولـمَّا تصدى لهم السلف بالرد والنقض، كانت من العبارات التي قالوها في تقرير معتقدهم، أو الرد على مخالفهم قولهم: إن القرآن غير مُحدَث، وأرادوا به: أنه غير مخلوق.

ولكن... لمَّا انتشر قول الكلابية، وكثرت مصنفاتهم، كان منهم من يقرر نفس الكلمة التي ذكرها من السلف، ألا وهي: إن القرآن ليس بمُحدَث، ولكنهم لم يريدوا بها عين ما أراده السلف، وإنما أرادوا بها: أن القرآن غير متعلق بمشيئة الله؛ أي: أنهم نفوا كون الله تعالى يتكلم بالقرآن إذا شاء كلاماً حقيقياً قائماً بذاته كما يليق بجلاله، بناء على نفيهم للصفات الفعلية القائمة بذات الله

هنا نلاحظ استعمال هؤلاء الكلابية لدليل الحدوث، وما تضمنه من مصطلحات تدور حول هذه الكلمة (نفي الحدوث، الحدث، وقيام الحوادث بالله)، فنلاحظ قرب العبارة من عبارة السلف، وقولهم: «القرآن منزل غير مُحدَث»، فكلا العبارتين تدوران حول نفي (الحدث) ومشتقاته.

إلا أنه ـ ومما يقطع به ـ أن مراد هؤلاء الكلابية بعيد كل البعد عن مراد السلف، كيف وأولئك الأسلاف [الذين نفوا الحدوث عن القرآن] قد تتابعت أقوالهم في إثبات الأفعال الاختيارية الفعلية القائمة بذات الله، وتقرير أن الله يتكلم إذا شاء، وينزل إذا شاء، ويأتي يوم القيامة لفصل القضاء... إلخ[1]، والسلف حين نفوا الحدوث عن كلام الله، إنما كانوا في سياق الرد على من قال بخلقه، ولم يشتغل ـ متقدموهم ـ بالكلابية وأضرابهم.

ولهذا كان من أكبر الغلط على السلف ما قام به بعض متأخري

---

(١) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد ص٣٦، حيث قال: «نقول: إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء، ولا نقول: إنه كان ولا يتكلم حتى خلق الكلام... إلخ»، وانظر: نقض الدارمي على المريسي ١/٥٦٦، مجموع الفتاوى لابن تيمية ٦/١٥٣ ـ ١٦٢، ٢١٨، ٢٥١.

ومعاصري الأشعرية ومن تمسَّح بهم من إيراد أقوال السلف في نفي الحدوث عن القرآن، وجعلها شاهدة لما قرره الأشاعرة من معتقدهم الفاسد الهجين من القول بالكلام النفسي، ونفي الكلام اللفظي، وجعل الكلام النفسي قديماً، وعدم تعليقه بالمشيئة... إلخ.

وهذا الحمل من أبطل التلبيس، فإن الاعتماد في ذلك على مجرد التوافق الظاهري في نفي مصطلح (الحدوث) عن القرآن، وهذا الحَمْلُ من أبطل الكذب والبهتان على السلف من أئمة السُّنَّة، فلكل واحد من الإطلاقين مراده المفارق للآخر، ولكل واحد منهما ظرفه الذي قيل فيه، والذي يعلم بتتبع أقوال صاحبه ومذهبه ومن ذهب إلى نقض قولهم.

ومما يتبع هذا التنبيه السالف: أنه قد يأتي من المتأخرين ـ ممن ظهر المصطلح الاخر في زمنه وانتشر ـ من ينقل عن المتقدم عبارة أو مصطلحاً، وربما عبَّر به المتأخرُ ابتداءً (أي: لم يصرح بنقله) اقتداءً بمن أطلقه من السلف، فهنا لا بد من حمل عبارته على الاصطلاح المتقدم لا المتأخر، وحمل مُراده على مراده، وعدم تحميل إطلاقه ما احتمله المصطلح المتأخر من معنىً، ما لم يُعلم أنه قد قصده ـ نفياً أو إثباتاً ـ وكل ذلك إنما يُعلم بقرائن الأحوال، والدراسة التحليلية لكلامه، من مثل ما تقدمت الإشارة إليه من القرائن المتصلة والمنفصلة، والرجوع لكلام المتقدم في المواطن التي تكلم فيها عن ذلك الموضوع، واعتبار المذهب الذي انتسب إليه ونصره، ويدخل في ذلك من أطلق نفي الحدوث عن القرآن من أهل السُّنَّة المتأخرين، ممن عرفوا بمفارقة مذاهب الكلابية وذم طريقتهم، فلا مناص من حمل كلامهم على نفي الخلق عن الكتاب، لا نفي تكلم الله به حسب مشيئته، والله أعلم.

الضابط الخامس: وجوب مراعاة الغايات من الأقوال:

فلا بدَّ من فهم غاية القائل من القول بتلك المقالة، ولا بد من التمييز ههنا بين غايتين:

١ ـ الغاية التي دفعته للقول بتلك المقالة، «العلة الفاعلة»، أو: سبب المقالة.

٢ ـ الغاية التي يريد أن يصل اليها من تقرير ذلك القول، «العلة الغائية».

فإدراك الغايات من المقولات، عامل مهم في فهم تلك المقالة، وما تحمله من معنى، فلا تفسر كلمته على معنى يناقض تلك الغاية، أو يخالفها، وإن كان اللفظ محتملاً لها.

الضابط السادس: لزوم التنبه لتلبيس المخالف في عرضه للقول والاستدلال:

مما يشار إليه في فهم كلام المخالفين في أصول الدين: وجوب التنبه لمسالك الخداع والتلبيس، وطرق التمويه والتدليس، مما درج أهل الباطل على سلوكه في تقريرهم لباطلهم، ودفعهم وتشويههم لمذهب أهل الحق، وترويج شبههم بين العامة، وتزيين صورهم عند الدهماء.

وهي طرق يصعب حصرها، ويطول تعدادها، جامعها سلوك أي طريق لتلبيس الحق بالباطل، ليلتبس ويختلط به فلا يتميز، وكتم الحق الصرف وتغطيته؛ لأن على الحق نوراً لا يخطيه أولوا البصائر السليمة، والفطر المستقيمة، فلم يجدوا بدّاً من تغطيته وكتمه، وهذا ما نهى عنه رب العزة بني إسرائيل بقوله: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [البقرة: ٤٢].

وإنما يعرف تلك المسالك ويعيها من عرف سبر مسالك القوم، وعرف أصولهم ولحن أقوالهم.

ولقد كان أئمة السلف متفطنين لتلك المسالك التلبيسية من أئمة البدع والضلال، فلم تلتبس عليهم، بل عرفوا زيفها، وتفطنوا لمداخلها، وبينوا مقصد الخصم من إيرادها، وهذا من الفرقان الذي يهبه الله لمن اتقاه، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩].

وفيما يلي ذكر نماذج من هذه المسالك التلبيسية، والطرق التدليسية، وفي ذكرها تحذير للقارئ من الانسياق خلفها، وفي الإشارة إليها تنبيه لما سواها،

وقد اكتفيت فيها بنقل إمام متقدم من أئمة السُّنَّة والجماعة، وهو الإمام عثمان بن سعيد الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فيما نقله عن إمام متقدم من أئمة الضلال، وهو بشر المريسي، وبعض أتباعه، ولم أنقل عن غير الدارمي إلا قليلاً.

ومع أن مسالك التلبيس والتضليل متجددة، إلا أنك لترى هذه المسالك التي طرقها الأوائل لم تزل مسلوكةً عند أتباعهم من أهل الزيغ والضلال، وإنما يتجدد تزويقها وتطبيقها، فكان حرياً بطالب العلم أن يكون على دراية بها، وتفطن لها، وأن يتأمل في فقه السلف في التعامل معها، والتصدي لها، بل قبل ذلك يتأمل في تفطنهم لها، وعدم انسياقهم خلفها.

ومن تلك المسالك التلبيسية:

١ ـ كلمة الحق، التي يُراد بها الباطل.

نقل الدارمي عن معارضه الجهمي رجوعه إلى قول السلف، وكراهيتهم الخوض في القرآن!! قاصداً بذلك صد من عارضه عن القول في القرآن أنه مخلوق أو غير مخلوق.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فَأَمَّا قَوْلُكَ: إِنَّ السَّلَفَ كَانُوا يَكْرَهُونَ الْخَوْضَ فِي الْقُرْآنِ فَقَدْ صَدَقْتَ، وَأَنْتَ، الْمُخَالِفُ لَهُمْ لَمَّا أَنَّكَ قَدْ أَكْثَرْتَ فِيهِ الْخَوْضَ، وَجَمَعْتَ عَلَى نَفْسِكَ كثير مِنَ النَّقْضِ، فَمِثْلُكَ فِيمَا ادَّعَيْتَ مِنْ كَرَاهِيَةِ الْخَوْضِ فِيهِ كَمَا قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ لِلْخَوَارِجِ حِينَ قَالُوا: «لَا حُكْمَ إِلَّا لله» فَقَالَ: «كَلِمَةُ حَقٍّ يُبْتَغَى بِهَا بَاطِلٌ».

فَقَدْ خُضْتَ فِيهَا أَيُّهَا الْمُعَارِضُ بِأَقْبَحِ خَوْضٍ وَضَرَبْتَ لَهُ أَمْثَالَ السُّوءِ، وَصَرَّحْتَ بِأَنَّهُ مَفْعُولٌ، كَمَا قَالَ إِمَامُكَ الْمَرِيسِيُّ: مَجْعُولٌ، وَكُلُّ مَجْعُولٍ عِنْدَكَ مَخْلُوقٌ لَا شَكَّ فِيهِ».

ثم بيَّن له الإمام وجه كلامهم فيما لم يتكلم به السلف، وأن ذلك إنما كان في مقابل ابتداع ذلك المعارض وإحداثه للقول بخلق القرآن، وأن قولهم هذا لو وجد عند سلفهم لتكلموا فيه بنحو كلامهم.

فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وَيْحَكَ! إِنَّمَا كَرِهَ السَّلَفُ الْخَوْضَ فِيهِ مَخَافَةَ أَنْ يَتَأَوَّلَ أَهْلُ

الْبِدَعِ وَالضَّلَالِ وَأَغْمَارُ الْجُهَّالِ مَا تَأَوَّلْتَ فِيهِ أَنْتَ وَإِمَامُكَ الْمَرِيسِيُّ.

فَحِينَ تَأَوَّلْتُمْ فِيهِ خِلَافَ مَا أَرَادَ اللهُ، وَعَطَّلْتُمْ صِفَاتِ اللهِ، وَجَبَ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ عِنْدَهُ بَيَانٌ أَنْ يَنْقُضَ عَلَيْكُمْ دَعْوَاكُمْ فِيهِ، وَلَمْ يَكْرَهِ السَّلَفُ الْخَوْضَ فِي الْقُرْآنِ جَهَالَةً بِأَنَّ كَلَامَ الْخَالِقِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ، وَلَا جَهَالَةً أَنَّهُ صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِهِ، حَتَّى لَوْ قَدِ ادَّعَى مُدَّعٍ فِي زَمَانِهِمْ أَنَّهُ مَخْلُوقٌ مَا كَانَ سَبيله عِنْدَهُمْ إِلَّا الْقَتْلَ، كَمَا هَمَّ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ﷺ بِصُبَيْغٍ أَنْ يَقْتُلَهُ، إِذْ تَعَمَّقَ فِي السُّؤَالِ عَنِ الْقُرْآنِ، فِيمَا كَانَ أَيْسَرَ مِنْ كَلَامِكُمْ هَذَا، فَلَمَّا لَمْ يَجْتَرِئْ كَافِرٌ أَوْ مُتَعَوِّذٌ بِالْإِسْلَامِ أَنْ يُظْهِرَ شَيْئاً مِنْ هَذَا وَمَا أَشْبَهَهُ فِي عَصْرِهِمْ لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِمْ أَنْ يَتَكَلَّفُوا لِنَقْضِ كُفْرٍ لَمْ يحدث بَين أظهرهم فَيكون سَبَباً لِإِظْهَارِهِ»[1].

٢ ـ أن يورد أحدهم بعض الأخبار الضعيفة المستنكرة مما يضاد بدعته!! وينسب الاحتجاج بها لأهل السُّنَّة، ليوهم الأغمار والجهال أن أدلة أهل السُّنَّة من ذلك الجنس الضعيف المتهالك، وليجعل حكمها مقولاً فيما يذكره أهل السُّنَّة في ذلك الباب من أحاديث صحاح، سواء كان هذا الحكم هو الرد، أو التفسير بخلاف الصفة.

وقد أورد الإمام عثمان الدارمي عدة نماذج على هذا المسلك التلبيسي عند المعارض الجهمي[2]، ومن ذلك: أن الجهمي قد أورد حديثاً مستنكراً، وادعى أن أهل العلم فسروه على خلاف ظاهره، فأبطله الدارمي من عدة أوجه، ثم قال ـ في تنبُّه واعٍ منه لمقصد ذلك المبتدع من إيراده ـ: «وَقَدْ عَلِمْنَا أَنَّكَ إِنَّمَا **تُغَالِطُ** بِمِثْلِ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ لِتَدْفَعَ بِهَا قَوْلَ اللهِ تَعَالَى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، وَقَوْلُ رَسُولِ اللهِ ﷺ: «**تَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ**»، **فَتوهم النَّاسَ** أَنَّ هَذِهِ الْأَحَادِيثَ الَّتِي

(١) نقض الدارمي ١/ ٥٢٥ ـ ٥٢٧.

(٢) انظر أنموذجاً على ذلك، في: نقض الدارمي على المريسي، مع تنبه الإمام الدارمي له ولمقصد صاحبه ٢/ ٦٥٩، ٨٩٥، ٨٩٧.

تَسْتَنْكِرُهَا وَتَلْتَمِسُ لَهَا هَذِهِ الْعَمَايَاتِ كَالَّتِي يَرْوُونَ فِي الرُّؤْيَةِ وَالنُّزُولِ وَمَا أَشْبَهَهُ، وَأَنَّهُ لَا تُدْفَعُ تِلْكَ بِمِثْلِ هَذَا التَّفْسِيرِ الْمَقْلُوبِ، لِمَا أَنَّهَا قَدْ ثَبَتَتْ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ بِأَسَانِيدَ كَالصُّخُورِ، فَلَا يُدْفَعُ إِلَّا بِأَثَرٍ مِثْلِهِ مَأْثُورٍ، فَارْبَحِ الْعَنَاءَ فَقَدْ عَلِمْنَا حَوْلَ مَاذَا تَدُورُ، وَلَنْ تَغُرَّ بِمِثْلِهَا إِلَّا كُلَّ مَغْرُورٍ»[1].

٣ ـ إيراد المتشابه من الأحاديث، ونقل تفسيرها عن بعض الأئمة، ليجر حكمها إلى ما كان محكماً من النصوص، مما لا إشكال فيه.

وذلك كالمثال السابق، وكإيرادهم لأثر ابن عباس: «الركن يمين الله في الأرض»، وتفسيرهم لليمين فيه بغير الصفة (بالنعمة والبركة)، وجَرُّهم هذا التفسير إلى النصوص البينة المحكمة في صفة اليدين[2]، وقد صرح الجهمي بمراده في قوله في مثال آخر مشابه: «فَإِن كَانَ بالرِّوَايَات [أي: إثبات الرؤية]، فهاهنا رِوَايَاتٌ أَيْضاً مُعَارِضَةٌ، وَإِنْ كَانَ يحْتَمل التَّأْوِيل فهاهنا مَا يَحْتَمِلُ أَيْضاً»[3].

٤ ـ أن يوردوا بعض الحجج النقلية، التي هي عندهم حجج تابعة واعتضادية، ليوهموا المخالف (من أهل السُّنَّة) أن تلك النصوص هي حججهم الاعتمادية.

وسيأتي تفصيل القول في الحجج الاعتضادية والاعتمادية بما ينكشف به هذا المدخل.

٥ ـ تبني المخالف لمذهب متوسط بين الحق والباطل، توقُّفاً، أو تلفيقاً، أو توفيقاً، تستراً على بدعته.

فأما التوقُّف، فهو بأن يجانب القول الحق والقول الباطل في أمر بيِّن، ويرى لزوم هذا المسلك التوقُّفي، ويذم ما سواه، أو يظهر الذم لما سواه، وهو في الحقيقة قائل بالقول الباطل.

---

(١) نقض الدارمي ٢/ ٨١٦ ـ ٨١٧.

(٢) نقض الدارمي ٢/ ٦٩٥.

(٣) نقض الدارمي ٢/ ٨١٩.

وأما التلفيق، فهو بأن يأخذ بعض ما في قول أهل الحق، وبعض ما في قول أهل الباطل.

وأما التوفيق، فهو بأن يختط لنفسه قولاً متوسطاً بين الحق والباطل.

فأما التوقف المذموم: فقد ظهر هذا في شأن الواقفة، ممن توقف فلم يقل إن القرآن مخلوق، ولا غير مخلوق، وهم إنما أرادوا بذلك صد الشنعة عن أنفسهم، وإلا فالمسألة لا تحتمل إلا موقفاً من موقفين.

قال الدارمي حاكياً حال بعض الجهمية، بعد أن نصر الله السُّنَّة على يد المتوكل على أثر فتنة خلق القرآن: «واحْتَالَ رِجَالٌ مِمَّنْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاعْتِقَادِ التَّجَهُّمِ حِيلَةً لِتَرْوِيجِ ضَلاَلَتِهِمْ فِي النَّاسِ، وَلَمْ يُمْكِنْهُمُ الْإِفْصَاحُ بِهِ مَخَافَةَ الْقَتْلِ وَالْفَضِيحَةِ وَالْعُقُوبَةِ مِنَ الْخَلِيفَةِ الْمُنكر لذَلِك، استتروا بِالْوَقْفِ مِنْ مَحْضِ التَّجَهُّمِ، إِذْ لم يكن يَجُوزُ مِنْ إِظْهَارِهِ مَعَ الْمُتَوَكِّلِ ما كان يَجُوزُ لَهُمْ مَعَ مَنْ قَبْلَهُ، فَانْتَدَبُوا طَاعِنِينَ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ التجهم بِأَنَّ كَلَامَ اللهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ، فَانْتَدَبَ هَؤُلَاءِ الْوَاقِفَةُ، مُنَافِحِينَ عَنِ الْجَهْمِيَّةِ، مُحْتَجِّينَ لِمَذَاهِبِهِمْ بِالتَّمْوِيهِ وَالتَّدْلِيسِ، مُنْتَفِينَ فِي الظَّاهِرِ مِنْ بَعْضِ كَلَامِ الْجَهْمِيَّةِ، مُتَابِعِينَ لَهُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْبَاطِنِ، مُمَوِّهِينَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَالسُّفَهَاءِ»(١).

وأما المنهج التوفيقي، فهو ما جاء ذمه في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ﴾... [إلى قوله:] ﴿ثُمَّ جَآءُوكَ يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّآ إِحْسَٰنًا وَتَوْفِيقًا ﴿٦٢﴾﴾ [النساء: ٦٠ ـ ٦٢].

ويندرج في هذا المسلك النفاقي، التوفيقي: من زعم أنه يريد التوفيق بين الأدلة الشرعية وبين ما يسميه هو عقليات من الأمور المأخوذة عن بعض الطواغيت من المشركين وأهل الكتاب(٢).

---

(١) نقض الدارمي على المريسي ١/ ٥٣٤.

(٢) مجموع الفتاوى ٣/٣١٧ بتصرف يسير، وانظر: نفس المرجع ٥/١٨، الفتاوى الكبرى ١/٤٥٩، ٥/ ١٢، درء التعارض ١/٥٨.

وأما المسلك التلفيقي، فهو من يأخذ من الحق شيئاً، ومن الباطل شيئاً، فما وافق هواه من الحق أخذه، وما خالف هواه رده، من مثل الذين آمنوا ببعض الكتاب، وكفروا ببعض، ممن قال الله فيهم: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴿١٥١﴾﴾ [النساء: ١٥٠، ١٥١].

ومن هؤلاء من أقر بالقضاء والقدر، وأنكر الأمر والنهي[١]، ويشابههم من أقر بالأسماء لله ونفى حقائقها[٢].

وأحسب أن هذا المسالك التلبيسية، التوفيقي منها، أو التلفيقي أو التوقُّفي لم ينتشر في زمن كانتشاره في هذا الزمان، فترى كثيراً ممن استهوته بدعة أو مال إلى ضلالة فكرية أو كفرية، لا يسارع بتبنيها والانتساب إليها، فإن ذلك يُحَمِّلُه الكثير من التبعات، ويُفقده الكثيرَ من الأتباع، ولكنه يخط لنفسه خطّاً وسطاً، بين الحق والباطل، أو يعلن تَوقُّفَه عن تبني واحدٍ منهما، مع استتاره بقول أهل الباطل على التحقيق، وليس ذلك دخولاً في نيته المحجوبة، ولا تقولاً عليه بما لم يقله، ولكنه ما تحكيه فلتات لسانه، أو ما يسر به في خاصة مجالسه وبين أقرانه، وما يقتضيه قوله الذي ظن فيه توقفاً وتوقيفاً، فحذار حذار من أمثال هؤلاء.

وكل هذه المسالك الثلاث: (التوقف، والتلفيق، والتوفيق) من مسالك أهل البدع والضلال.

ومن التلبيس الذي يطرحه سالكوها: أن يضفوا على مسالكهم هذه صبغة شرعية، فيوهموا العامة أن منهجهم هو مقتضى الوسطية الشرعية، والتي جاءت النصوص بمدحها.

كأن يدعي الأشعرية أنهم هم الوسط، لتوسطهم بين المعتزلة والسلفية.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٨/ ٢٦٢، ١٠/ ٦٧٠.

(٢) انظر: درء التعارض ٥/ ٥٤.

أو أن يدَّعي الليبراليون تلك الوسطية، لتوسطهم بين الإسلاميين والعلمانيين في زعمهم.

وهذا تلبيس آخر، لا يقل شناعة عن تلبيسهم في نفس سلوكها، فالوسطية الشرعية هي الوسطية بين الغلو والجفاء، بين الإفراط والتفريط، وأما هذه الوسطية فهي وسطية بين الحق والباطل، وكل ما عدا الحق فهو باطل، فتكون تلك الوسطية المزعومة باطلاً آخر، زاد شناعة على الباطل الأصلي البيِّن بما قارنها من تلبيس وتدليس، وتلك الوسطية المذمومة هي من جنس ما ذكره الله عن حال أهل النفاق ممن قال الله فيهم: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوٓاْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُواْ كُسَالَىٰ يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٤٢﴾ مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَلَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلًا ﴿١٤٣﴾﴾ [النساء: ١٤٢، ١٤٣].

وما ذكره عن الكفار بأنهم: ﴿وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾﴾ [النساء: ١٥٠].

ويلاحظ أن الذم لهذه المسالك الثلاثة إنما هو لمن سلكها في قطعيات الشرع ومعاقد الإجماع منه، أما من توقف في بعض الفروع والتفاصيل ـ ولو كانت من مسائل الاعتقاد ـ لتردد في دلالة النص عليها، كأن يتوقف في صفةٍ ما لتردد في صحة الحديث الوارد فيها، فليس هذا مما يقصد بالذم ههنا.

٦ ـ **التشنيع على أهل السُّنَّة بألقاب الذم** (كوصفهم بالجهلة، والمشبهة، والعامة، والغثاء، والنواصب، الرجعيين، المتخلفين)، وبالألفاظ المهولة (الجوارح، التركيب، التشبيه، التحيز... إلخ).

ويمقابل ذلك: **تَسَمِّي المبتدعة بألقاب المدح** (أهل العدل، والتوحيد، والتنزيه، والحكماء، أهل التنوير، ... إلخ)[1].

ليكون ذلك أنجع في بثِّ باطلهم، وتوهماً منهم أن ذلك سيكف أهل السُّنَّة عن الإقرار بالصفات، والقول بالحق.

---

(١) انظر: قلب الأدلة على الطوائف المضلة في توحيد المعرفة والإثبات ٣/١٥٧٣ ـ ١٧٧٧.

وما كان هذا التلبيس ليروج يوماً على أئمة السُّنَّة، وإن تعددت ألفاظه، وما كان ليردهم عن الصدح بما يدينون الله به، وإن سماه المعارض بأقبح الأسماء.

قال الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فيُقال لِهَذَا الْمُعَارِضِ: أَمَّا مَا ادَّعَيْتَ أَنَّ قَوْماً يَزْعُمُونَ أَنَّ للهِ عَيْناً، فَإِنَّا نَقُولُهُ؛ لِأَنَّ اللهَ قَالَهُ وَرَسُولَهُ، وَأَمَّا جَارِحٌ كَجَارِحِ الْعَيْنِ مِنَ الْإِنْسَانِ عَلَى التَّرْكِيبِ **فَهَذَا كَذِبٌ ادَّعَيْتَهُ عَمْداً**، لِمَا أَنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ أَحَداً لَا يَقُولُهُ، غَيْرَ أَنَّكَ **لَا تَأْلُو مَا شَنَّعْتَ، لِيَكُونَ أَنْجَعَ لِضَلَالَتِكَ فِي قُلُوبِ الْجُهَّالِ**، وَالْكَذِبُ لَا يَصْلُحُ مِنْهُ جِدٌّ وَلَا هَزْلٌ، فَمِنْ أَيِّ النَّاسِ سَمِعْتَ أَنَّهُ قَالَ: جَارِحٌ مُرَكَّبٌ؟ فأشِرْ إِلَيْهِ، فَإِنَّ قَائِلَهُ كَافِرٌ، **فَكَمْ تكرر قَوْلك: جسم مركب، وأعضاء وَجَوَارِحُ، وَأَجْزَاءٌ، كَأَنَّكَ تُهَوِّلُ بِهَذَا التَّشْنِيعِ عَلَيْنَا أَنْ نَكُفَّ عَنْ وَصْفِ اللهِ بِمَا وَصَفَ نَفْسَهُ فِي كِتَابِهِ، وَمَا وَصَفَهُ الرَّسُولُ.**

وَنَحْنُ وَإِنْ لَمْ نَصِفِ اللهَ بِجِسْمٍ كَأَجْسَامِ الْمَخْلُوقِينَ، وَلَا بِعُضْوٍ وَلَا بِجَارِحَةٍ؛ **لَكِنَّا نَصِفُهُ بِمَا يَغِيظُكَ مِنْ هَذِهِ الصِّفَاتِ** الَّتِي أَنْتَ ودُعَاتُك لَهَا مُنْكِرُونَ، فَنَقُولُ: إِنَّهُ الْوَاحِدُ الْأَحَدُ الصَّمَدُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ، ذُو الْوَجْه الْكَرِيم، والسمع السَّمِيع، والبصر البصير، نور السمٰوات وَالْأَرْضِ...»[1].

٧ ـ أن يُلَطِّفَ المخالف بدعته، ويهون شناعته، بالعدول عن نفي ما دلَّ النص على ثبوته إلى نفي ألفاظ أحدثها، ويكون مرادُه بنفيها نفيُ ما جاء به النص.

ومن ذلك ما بيَّنه الإمام الدارمي أن المعارض نفى عن الله (الضمير)، ثم تفطن رَحِمَهُ ٱللَّهُ لأصل هذا القول ومبتدأه، ولمراده من نفيه، ولغايته من استعماله، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وَادَّعَى الْمُعَارِضُ أَيْضاً: «أَنَّ اللهَ لَا يُوصَفُ بِالضَّمِيرِ، وَالضَّمِيرُ مَنْفِيٌّ عَنِ اللهِ تَعَالَى».

---

(١) نقض الدارمي ٢/ ٨٢٨.

وَلَيْسَ هَذَا مِنْ كَلَامِ الْمُعَارِضِ، وَهِيَ كَلِمَةٌ خَبِيثَةٌ قَدِيمَةٌ مِنْ كَلَامِ جَهْم، عَارَضَ بِهَا جَهْمٌ قَوْلَ اللهِ تَعَالَى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَۚ﴾ [المائدة: ١١٦]، يَدْفَعُ بِذَلِكَ أَنْ يَكُونَ اللهُ سَبَقَ لَهُ عِلْمٌ فِي نَفْسِهِ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَلْقِ وَأَعْمَالِهِمْ، قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَهُمْ، فَلَطَّفَ بِذِكْرِ الضَّمِيرِ لِيَكُونَ أَسْتَرَ لَهُ عِنْدَ الْجُهَّالِ... وَقَوْلُ جَهْم: لَا يُوصَفُ اللهُ بِالضَّمِيرِ، يَقُولُ: لَمْ يَعْلَمِ اللهُ فِي نَفْسِهِ شَيْئاً مِنَ الْخَلْقِ قَبْلَ حُدُوثِهِمْ وَحُدُوثِ أَعْمَالِهِمْ»[1]. ثم شرع بنقض قوله.

فتأمل كيف تنبَّه الإمام رَحِمَهُ اللَّهُ لأصل قول المعارض، ومبتدئه (جهم).

ثم تفطن للمراد منه (نفي علم الله).

ثم فضح المعارض ببيان غايته من استعماله (التستر بهذه الألفاظ عن الجُهَّال)!!

وهذه فطنة نادرة عن إمام متقدم جداً من أئمة السلف.

٨ ـ استعمال جملةٍ من النظريات اللغوية، لينفوا بها ما ثبت من كلام رب البرية، وأشهر ما في هذا الباب: نظرية المجاز، والتأويل.

قال الدارمي: «وَنَحْنُ قَدْ عَرَفْنَا بِحَمْدِ اللهِ تَعَالَى مِنْ لُغَاتِ الْعَرَبِ هَذِهِ الْمَجَازَاتِ الَّتِي **اتَّخَذْتُمُوهَا دَلَسَةً وَأُغْلُوطَةً عَلَى الْجُهَّالِ**، تَنْفُونَ بِهَا عَنِ اللهِ حَقَائِقَ الصِّفَاتِ بِعِلَلِ الْمَجَازَاتِ، غَيْرَ أَنَّا نَقُولُ: لَا يُحْكَمُ لِلْأَغْرَبِ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ عَلَى الْأَغْلَب، وَلَكِن نصرف مَعَانِيهَا إِلَى الْأَغْلَبِ حَتَّى تَأْتُوا بِبُرْهَانٍ أَنَّهُ عَنَى بِهَا الْأَغْرَبَ، وَهَذَا هُوَ الْمَذْهَبُ الَّذِي إِلَى الْعَدْلِ وَالْإِنْصَافِ أقرب»[2].

وقد نقل الدارمي بلاغاً أن بعض أصحاب المريسي قال له: «**كَيْفَ تَصْنَعُ بِهَذِهِ الْأَسَانِيدِ الْجِيَادِ الَّتِي يَحْتَجُّونَ بِهَا عَلَيْنَا فِي رَدِّ مَذَاهِبِنَا، مِمَّا لَا يُمْكِنُ التَّكْذِيبُ بِهَا؟**

فَقَالَ الْمَرِيسِيُّ: لَا تَرُدُّوهُ فَتُفْتَضَحُوا، وَلَكِنْ غَالِطُوهُمْ بِالتَّأْوِيلِ فتكونوا قد

---

(١) نقض الدارمي ٢/٨٤٣ ـ ٨٤٤.

(٢) نقض الدارمي ٢/٨٥٥.

رددتموها بلطف؛ إذ لم يُمْكِنُكُمْ رَدُّهَا بِعُنْفٍ»[1].

٩ ـ أن يضع المخالف في كلامه بعض الاحترازات، وهو يعلم ألا قائل بها، وذلك ليضع لنفسه (خطَّ رجعةٍ)، وليسدَّ الشنعة عن نفسه، مع أن القول عنده لا يتأتى إلا بهذا الاحتراز.

ومن ذلك ما نقله الدارمي من زعم المعارض الجهمي أن من قال: القرآن كلام الله غير مخلوق: فهو كافر.

ثم ادعى أنه قصد بالإكفار من يتوهم أن كلام الله بفم ولسان!! مع علم المخالف أن لا قائل بذلك من معارضيه من أهل السُّنَّة، فبين الدارميُّ أن هذا المسلك الاحترازي قد كان مواربة من المعارض لئلا يتفطن الناس لمراده منه، وأن من مقصد المعارض من هذا القيد أنه «إذا وُبِّخَ، وَوُقِفَ عَلَى دَعْوَاهُ قَالَ: إِنَّمَا قَصَدْتُ بِالْكُفْرِ قَصْدَ مَنْ يَدَّعِي بِهِ فَماً وَلِسَاناً، وَهُوَ لَا يَقْدِرُ أَنْ يُشِيرَ إِلَى أَحَدٍ مِنْ وَلَدِ آدَمَ أَنَّهُ قَالَهُ».

ثم بيَّن أن هذا القيد لا أثر له عند المعارض؛ لأن حقيقة الكلام عند المعارض لا تكون إلا بالفم واللسان، ولهذا، فكل من أثبت كلاماً لله فإنه عند المعارض قائل بالفم واللسان[2].

١٠ ـ أن يحذف المخالف قسماً من الأقسام (في مسلك السبر والتقسيم)، ليلزم مخالفه بالمصير إلى واحد مما ذكره منها دون ما طواه وأخفاه، ويكون الحق فيما طواه، أو يكون الحق في التفصيل.

فمن ذلك: سؤال الجهمية: هل القرآن هو الله، أو غير الله؟

فمن قال لهم: هو الله: قالوا: كفر، ومن قال: غير الله، قالوا: كل ما سوى الله مخلوق.

والحق أن كلا الإطلاقين غلط، والتحقيق في التفصيل.

---

(١) نقض الدارمي ٢/ ٨٦٧ ـ ٨٦٨، وانظر: نفس المرجع ١/ ٣٩٤.

(٢) انظر: نقض الدارمي ٢/ ٨٩٣ ـ ٨٩٤.

فلفظ الغير قد أطلق على معنيين عند المتكلمين:

المعنى الأول: أن يراد بالغير: المباين للآخر، ويراد بالغيرين: ما جاز مفارقة أحدهما للآخر ذاتاً أو مكاناً أو زماناً، أو وجود أحدهما مع عدم الآخر (وهذا اصطلاح الأشعرية ومن وافقهم)[(١)].

فعلى هذا المعنى لا يقال: إن الصفات غير الذات، فإن جزء الشيء وصفته اللازمة له ليست بغير له.

وبذلك يعلم أن صفات الله لا تسمَّى أغياراً لله تعالى على هذا الاعتبار، فلا يكون كلام الله غير الله، وإلا لكان الحلف بها حلفاً بغير الله، والحلف بغيره تعالى من الشرك[(٢)].

المعنى الثاني: أن يراد بالغير: ما لم يكن هو الآخر، وما يعلم الآخر بدون العلم به.

ويراد بالغيرين: ما جاز العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر. (وهو اصطلاح المعتزلة[(٣)]، والكرامية[(٤)] ومن وافقهم).

فعلى هذا الإطلاق فإن الصفات تكون غير الذات، كما أن كل صفة هي غير الأخرى.

فإن الشخص قد يعرف علم الله تعالى قبل أن يعرف خلقه وسائر صفاته.

وثبوت الغير بهذا المعنى لا بُدَّ منه، وهو لازم لهؤلاء المعتزلة وغيرهم، فإنهم يعلمون وجود الباري، كما يعلمون وجوبه، وكذلك يعلمون أنه خالق وعالم وقادر ومريد، ولا شك أن هذه معانٍ متغايرة[(٥)].

---

(١) انظر: الحدود في الأصول لابن فورك ص٩٢، تمهيد الأوائل للباقلاني ص٢٤٢، ٢٤٦، شعب الإيمان للبيهقي ص١٤١، التبصير في الدين للإسفراييني ص١٦٥، الغنية في أصول الدين للنيسابوري ص١١٠، تبصرة الأدلة للنسفي ١/٢٤٥، أصول الدين للغزنوي ص١٠٩، شرح المواقف ١/٣٩٦، شرح المقاصد للتفتازاني ١/١٤٠، ٢/٧٦.

(٢) انظر: الصفدية ١/١٠٨.

(٣) انظر: تبصرة الأدلة للنسفي ١/٢٤٣، شرح المقاصد للتفتازاني ١/١٤١.

(٤) انظر: منهاج السُّنَّة النبوية ٢/١٦٦، ٥٤٢.

(٥) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية، ت: د. السعوي ١/٥٣ ـ ٥٤، منهاج السُّنَّة النبوية ٢/١٦٦، ١٦٨، =

وهذا السؤال تلبيس منهم، وقصور في التقسيم، قد تنبه له الأئمة منذ عصر متقدم.

قال الدارمي: «وَادَّعَيْتَ أَيُّهَا الْمُعَارِضُ أَنَّ مَنْ قَالَ: الْقُرْآنُ هُوَ اللهُ. فَهُوَ كَافِرٌ، وَمَنْ قَالَ: هُوَ غَيْرُ اللهِ فَقَدْ أَصَابَ. وَمَنْ قَالَ: غَيْرُ مَخْلُوقٍ، فَقَدْ جَهِلَ وَكَفَرَ»[1].

ثم قال مجيباً عن تلبيس خصمه: «لَا يُقَالُ أَيُّهَا الْمُعَارِضُ: إِنَّ الْقُرْآنَ هُوَ اللهُ فَيَسْتَحِيلَ. وَلَا هُوَ غَيْرُ اللهِ فَيُلْزِمَ الْقَائِلَ أَنَّهُ مَخْلُوق. وَلَكِن يُقَال: كلَام الله عِلْمٌ مِنْ عِلْمِهِ، وَصِفَةٌ مِنْ صِفَاته، وَأن اللهَ بجميع صِفَاتِهِ إِلَهٌ وَاحِدٌ غَيْرُ مَخْلُوقٍ، لَا شَكَّ فِيهِ. فَافْهَمْ وَمَا أَرَاكَ تَفْهَمُهُ؛ لِأَنَّكَ تَقُولُ: لَا يَجُوزُ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: هُوَ اللهُ، أَوْ غَيْرُ اللهِ. فَإِنْ قَالَ: رَجُلٌ: هُوَ اللهُ، أَكْفَرْتَهُ. وَإِنْ قَالَ: غَيْرُ اللهِ قُلْتَ لَهُ: أَقْرَرْتَ بِأَنَّهُ مَخْلُوقٌ وَصَوَّبْتَ مَذْهَبِي؛ لِأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ غَيْرَ اللهِ مَخْلُوقٌ.

فَيُقَالُ لَكَ: أَخْطَأْتَ الطَّرِيقَ، وَغَلِطْتَ فِي التَّأْوِيلِ؛ لِأَنَّهُ لَا يُقَالُ: الْقُرْآنُ هُوَ اللهُ أَوْ غَيْرُ اللهِ، كَمَا لَا يُقَالُ: عِلْمُ اللهِ هُوَ اللهُ، وَقُدْرَةُ اللهِ هِيَ اللهُ وَكَذَلِكَ عِزَّتُهُ وَمُلْكُهُ وَسُلْطَانُهُ وَقُدْرَتُهُ، لَا يُقَالُ لِشَيْءٍ مِنْهَا: هُوَ اللهُ بِعَيْنِهِ وَكَمَالِهِ، وَلَا غَيْرُ اللهِ، وَلَكِنَّهَا صِفَاتٌ مِنْ صِفَاتِهِ، غَيْرُ مَخْلُوقٌ وَكَذَلِكَ الْكَلَامُ، فَافْهَمْ».

والذي يظهر أن مثل هذا السؤال كان مشتهراً عند أوائل الجهمية والمعتزلة، حيث توهموا أنهم سيحرجون به أهل السُّنَّة، ويشهد لذلك أن هذا السؤال قد ورد في عدة وقائع، ومن ذلك: أن بشراً المريسي لقي منصور بن عمار، فقال له: «أخبرني عن كلام الله: أهو الله، أم غير الله، أم دون الله؟» فقال: «إن كلام الله لا ينبغي أن يُقال: هو الله، ولا يُقال: هو غير الله، ولا:

= ٥٤٢ ـ ٥٤٦، بغية المرتاد ص٤٢٦، مجموع الفتاوى ٣/ ٣٣٦ ـ ٣٣٧، الصفدية ١/ ١٠٧، ١١٠، درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٨٢، الجواب الصحيح ٣/ ٢٨٩، ٥/ ١٦ ـ ١٩، الصواعق المرسلة ٣/ ٩٨٢ ـ ٩٨٣.

(١) نقض الدارمي على المريسي ١/ ٥٤٧.

هو دون الله، ولكنه كلامُه وقولُه: ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [يونس: ٣٧]؛ أي: لم يقله أحد إلا الله، فرضينا حيث رضي لنفسه، واخترنا له من حيث اختار لنفسه، فقلنا: كلام الله ليس بخالق ولا مخلوق، فمن سمَّى القرآن بالاسم الذي سماه الله به كان من المهتدين، ومن سماه باسم من عنده كان من الغالين»[1].

ولشهرة هذا السؤال عندهم، فقد أرشد الإمام أبو عبيد القاسم بن سلَّام إلى طريق الرد على الجهمية ممن قصد التلبيس به، فقال: «إذا قال لك الجهمي: أخبرني عن القرآن، أهو الله، أم غير الله؟ فإن الجواب أن يُقال له: أحلت في مسألتك؛ لأن الله ﷻ وَصَفَه بوصفٍ لا يقع عليه شيء من مسألتك، قال الله ﷻ: ﴿الٓمٓ ۞ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۞﴾ [السجدة: ١، ٢]، فهو من الله ﷻ، ولم يقل: هو أنا، ولا: هو غيري، إنما سمَّاه كلامَه، فليس له عندنا غير ما حلاه به، وننفي عنه ما نفى»[2].

ومن ذلك: امتحان المبتدعة لأهل السُّنَّة في مسألة اللفظ: هل لفظي بالقرآن مخلوق، أو غير مخلوق؟ فحصروا القسمة بينهما، توصلاً بذلك إلى إلزام مخالفهم بالقول بخلق القرآن.

فالجاهل يظن لزوم المصير إلى أحد الأمرين، حيث يرى أنهما نفي وإثبات لأمر معين، فإما أن يثبت، وإما أن ينفى، ولا خيار ثالث، على حسب قاعدة الثالث المرفوع.

إلا أن اللبيب الفطن يتبين له أن هذا الحصر غير لازم، وليست القضية في إثبات ثالث مرفوع، بل في إجمال اللفظ الذي أضيف له النفي والإثبات، فإن (اللفظ) في قولهم: (لفظي بالقرآن مخلوق) مصدر، والمصدر يطلق على الفعل، وعلى المفعول، فهو مجمل من هذه الجهة.

---

(١) تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ٦٠/٣٣٦، والحجة في بيان المحجة ١/٤٢٦.

(٢) السُّنَّة لعبد الله بن أحمد ١/١٦٣، وانظر كذلك في إيراد هذا السؤال: كتاب تحكيم العقول في علم الأصول للحاكم الجشمي المعتزلي ـ مسألة: (في القرآن وسائر كلام الله تعالى) ـ كتاب إليكتروني.

فكان التحقيق بالتفصيل، وهو أن اللفظ إذا أريد به الفعل (التلفظ) فهو مخلوق؛ لأن أفعال العباد مخلوقة لله.

وإن أُريد به المفعول (المتلَفَّظ به)، فإنه غير مخلوق، وهذا التفصيل هو ما فطن له أئمة السُّنَّة، فنهوا عن القول بأحد الأمرين على سبيل الإجمال (أنه مخلوق أو غير مخلوق)، وشددوا في حق من قال بأحدهما، كما فعله الإمام أحمد، وقرروا التفصيل السابق، كما بيَّنه الإمام البخاري في خلق أفعال العباد[1].

هذه بعض التنبيهات، حول أبرز التمويهات والتلبيسات التي يستعملها أهل الباطل في التضليل، وفي ترويج باطلهم على أهل السُّنَّة.

الضابط السادس: معرفة موقف المخالف (المردود عليه) من مذهب الراد، وأدلته:

فيعرف موقفه من الأصل الكلي الذي يتبناه الراد، هل هو مخالف له على التمام، أم عنده فيه تفصيل.

ثم موقفه من دليل المستدل، من أدلته الكلية العامة، ومن أدلته الجزئية المعينة، كأن يعرف منزلة النصوص عند مخالفه من أهل البدع، ومنزلة كلام الصحابة والسلف عنده، ومدى احتجاجه بأخبار الآحاد.

كما يعرف موقف المخالف من أصول المستدل، كالكتب المعتمدة عنده في الاستدلال؛ كالكتب الستة ونحوها.

وأيضاً، يحسن أن يعرف موقفه من ذات المستدل وأعيان مذهبه، هل يجعلهم في عداد المبتدعة، أم هم مجرد أهل غلط عنده، أم أنهم قد كفروا على رأيه.

وهذه المعرفة مهمة، وتظهر أهميتها عند الرد، فحين يعرف منزلة أدلته عنده، يتوجه له أن يستدل عليه بها، وإلا فلا يستدل عليه بها إلا بعد أن يبرهن على صحتها.

---

(١) انظر: خلق أفعال العباد للإمام البخاري، ت: د. فهد الفهيد، مع مقدمة المحقق ١/ ٤٤٣.

فلا يستدل على الرافضي بحديث في أحد الصحيحين إلا بعد أن يثبت صحتهما، وإلا فانشغاله بإيراد الحديث تلو الحديث من كتب السُّنَّة لن يقدم عند خصمه الرافضي شيئاً، ويكتفي بمناظرته بالقرآن، إلا إن أثبت له بالبرهان صحة هذه الكتب.

وهذا بخلاف ما لو كان مخالفه ممن يعتمد هذه الكتب في الاستدلال؛ كبعض المخالفين للسُّنَّة ممن يعظم الحديث وأهله.

قال الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ: «وبيانه أن الخصمين إما أنْ يَتَّفِقَا عَلَى أَصْلٍ يَرْجِعَانِ إِلَيْهِ أَمْ لَا؟ فَإِنْ لَمْ يَتَّفِقَا عَلَى شَيْءٍ، لَمْ يَقَعْ بِمُنَاظَرَتِهِمَا فَائِدَةٌ بِحَالٍ. . وَإِذَا كَانَتِ الدَّعْوَى لَا بُدَّ لَهَا مِنْ دَلِيلٍ، وَكَانَ الدَّلِيلُ عِنْدَ الْخَصْمِ مُتَنَازَعاً فِيهِ، فَلَيْسَ عِنْدَهُ بِدَلِيلٍ؛ فَصَارَ الْإِتْيَانُ بِهِ عَبَثاً لا يفيد فائدة ولا يحصل مقصوداً، ومقصود المناظرة: رَدُّ الْخَصْمِ إِلَى الصَّوَابِ بِطَرِيقٍ يَعْرِفُهُ؛ لِأَنَّ رَدَّهُ بِغَيْرِ مَا يَعْرِفُهُ مِنْ بَابِ تَكْلِيفِ مَا لَا يُطَاقُ؛ فَلَا بُدَّ مِنْ رُجُوعِهِمَا إِلَى دَلِيلٍ يَعْرِفُهُ الْخَصْمُ السَّائِلُ مَعْرِفَةَ الْخَصْمِ الْمُسْتَدِلِّ»[1].

هذه بعض الضوابط المعينة على تحقيق قدر أكبر من تفهم قول المخالف ودليله، ومن خلالها ينتقل الناقد بثقة إلى المرحلة التالية.

ويشار ههنا إلى أن من الأسئلة الجدلية ـ والتي ستأتي في المرحلة الثانية ـ ما غايته تحقيق الفهم لمقالة المخالف، من مثل سؤال الاستفسار، وسؤال التقسيم، والمطالبة، وسيأتي شرحها هناك.

الأمر الثاني: منهجية التحليل الدقيق، لقول المخالف ودليله:

تحليل المقالات العلمية، وتفكيكها، هي مهارة من أهم المهارات العلمية التي يسلكها الناقد والباحث لتَفَهُّم الكلام الذي سيتناوله بالبحث أو النقد، ولذا، فينبغي للراد أن يدرب نفسه على إتقانها، وأن يعيد فيها المرة بعد المرة حتى يدركها.

---

(١) الموافقات ٥/ ٤١٥.

فيقرأ قول المردود عليه، كتاباً أو مقالة أو غير ذلك، مرةً بعد المرة، حتى يميز بين أمور، يجعل كلّاً منها على حدة، ويعيد كتابة مقالة المخالف، مع تفقيرها وتحليلها وترتيبها، بتمييز كل شيء ـ مما سيأتي تفصيله ـ مما يلي عن غيره، ووضع كل معلومة في خانتها المناسبة.

وقد رأيت أن أفصِّل فيما يلي بين الأمور التي يجب التمييز بينها فيما يتعلق بالقول، عن الأمور المتعلقة بالدليل.

*** القسم الأول: منهجية التحليل الدقيق لقول المخالف.**

أولاً: أن يميز بين أمرين في مقالة مخالفه:

الأول: ما ذكره المخالف توضيحاً لمذهبه.

والثاني: ما ذكره جواباً عن مذهبك أيها الرادّ (خصوصاً)، أو عن المذاهب الأخرى عموماً.

وضمن الأمر الأول (ما كتبه توضيحاً لمذهبه) فإن الرادّ يميز بين الأمور التالي بيانها.

ثانياً: أن يميز الناظر بين القول ودليل القول:

فعليه أن يحدد قول المخالف في تلك المسألة المعينة، فيحدد قول مخالفه فيها على وجه الدقة، ويفصله عما احتج به المخالف على ذلك القول، والواقع أن هذا التمييز وإن كان ظاهراً في عامة الأحوال، إلا أنه قد يلتبس الحال على بعض الناظرين، فيجعل القول دليلاً، والدليل قولاً، خصوصاً إذا ما كان الدليل مقدمة نظرية أو عقلية، وليست نصّاً متميزاً، فلينتبه لهذا.

ولربما كان قول المخالف في المسألة مكوَّناً من عدة فقرات، أو مبنياً على عدة مقدمات، فيجعل كل واحدة منها على حدة.

بل ربما فوجئ المتصدي للرد أن قول المخالف لا دليل عليه من الأصل، وإنما هي دعاوى أُطلقت على علاتها، وقُرنت بتهاويل لفظية تشعر الأغمار باستقرارها وضرورتها، فإذا ما تلمسها الناقد وفتَّش عن مستندها، لم يجد لها مستنداً في تلك المقالة أصلاً، وقَلَّب إيها الكريم طرفك في كثير مما

يهرف به كتاب الصحافة، مما يهوشون به على شرائع الإسلام وأهله، فسيقف شعرك من هول التهم والدعاوى، وخواء البراهين والحجج، وإنك لربما التمست على دعاواهم أي دليل، أيّاً كان، عقليّاً أو نقليّاً، صحيحاً أو مكذوباً، لتعرضه على مشرحة النقد ومختبر التمحيص، فتخرج بهباء الدعاوى العرية، والأكاذيب المرميَّة، وقل مثل ذلك في كثير مما يرمي به المبتدعةُ أهلَ الحق.

ثالثاً: أن يميز الناظر في مقالة المخالف بين المتفق عليه، والمختلف فيه:

وذلك فيما إذا تعددت مقدمات قول المخالف وجُمَلِه، فيقرُّ بما كان صواباً منها، ويخرجه من دائرة النقد، ويركز نقده وردَّه على ما اختلف فيه، ورأى أنه باطل.

ولهذا؛ فمن الغلط أن يُطلَق الكلامُ في الحكم على قول المخالف بالفساد في مسألةٍ ما، مع اشتماله على ما يعلم أنه حق، ولو كان مشتملاً على الباطل أيضاً.

وإن هذا التمييز، فضلاً عن كونه من سبيل التحقيق العلمي، فإنه أدب قرآني، وتوجيه رباني، قال تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الأعراف: ٢٨].

فتأمل كيف حكى عنهم جملتين: ﴿وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾ فلم يحكم على جملتهم بالفساد، بل أبطل الثانية، وسكت عن الأولى ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ لأنها حق في ذاتها (كونهم وجدوا آبائهم عليها)، وإن كانت باطلة في مرادهم من إيرادها، حيث ذكروها في سياق التسويغ لفعلهم الفحشاء، ومع ذلك لم يبطلها(١).

وهذا مندرج في عموم العدل، وتحري الحق، وهو مؤذن بحسن قبول

(١) انظر: تفسير السعدي ص٢٨٦، التحرير والتنوير ص٨ ـ ب/ ٨٤.

المخالفين، وتقبل القارئين للرد، حين يستشعرون العدل من الناقد، والموضوعية والدقة في نقده، بخلاف ما لو أطلق الكلام وعُمِّمَ في إفساد مقالة يُعلَم أن في جُمَلِها ما هو حق واضح، فهو مؤذن بأن يطرح هذا الرد وإن حوى الحق الكثير، لعدم تحريه العدل.

وأمر آخر، يؤكد أهمية هذا التمييز، وهو أن عامة أقوال المخالفين لا تَذكر الباطل صِرفاً، فهذا لا يكاد يقبله أحد، وإنما تروِّجُ باطلها بمزجه بأقوال يُعلم صدقها، وربما مزجوه بجمل ثبت الدليل على صحتها، ودسوا في طيات مقالتهم الباطل دسّاً، ولَبَسُوه بجميل الأقوال لَبْساً، ليروجوا بالحق الواضح باطلهم المدسوس، على منهج من قال الله فيهم: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَـٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [البقرة: ٤٢].

فإن رددت مقالتهم بكليَّتها، وصموك بأنك قد رددت الحق الجلي المتضمن فيها، وإن قبلتها، كان القبول شاملاً للباطل الخفي فيها، فكان الطريق المتعين، هو تمييز الحق فيها من الباطل، وفصل الزَّبد ليهب جفاءً، عن السيل النافع ليمكث في الأرض[(١)].

رابعاً: أن يميز الناظر في مقالة المخالف بين: القول المعين في المسألة الجزئية، والأصل المقالي الكلي الذي تندرج تحته:

وهذا أمر في غاية الأهمية، وإنما يتقنه من عرف أصول مخالفه، ومقالاته الكبار، وأُسسَ مذهبه، فيبين في هذه المسألة الجزئية المعينة: ما الباب الكلي؟ وما الأصل الجامع عند المخالف، والذي تندرج تلك المسألة فيه؟ وذلك لكي يدرك الناظر تسلسل هذا القول، وكيف وصل المخالف إلى القول به، وما المسائل المقارنة والمصاحبة لتلك المسألة، والتي قال فيها المخالف بنفس القول.

وعلى سبيل المثال، لا يمكن أن نفصل مذهب المعتزلة في صفة ما (كصفة الكلام) عن مقالتهم الكبرى في الصفات، وهو نفيهم للصفات المعنوية

---

(١) انظر: منهاج السُّنَّة النبوية ٥/١٦٧ ـ ١٦٨، الصواعق المرسلة ٣/ ٩٢٥ ـ ٩٢٦.

جميعاً، كما لا يمكن أن نفصل قول الأشاعرة في نفيهم لصفة النزول عن أصلهم الجامع في هذا الباب، وهو نفيهم للصفات الفعلية الاختيارية، وفي مجال آخر، لا يمكن أن نفصل بين قول العصرانيين في كثير من قضايا المرأة، والتعددية الدينية، ومحاربة حد الردة عن أصلهم الجامع في هذا الباب، وهو تبني الحرية الشاملة، أو العلمانية الشاملة، المنطلقة من مبادئهم الليبرالبية، التي تطلق الحرية للإنسان ولو خالفت ما خالفته من حدود الشرع وأحكامه القطعية.

وقد تفطن الإمام الدارمي لهذا الفرق بين أصل أقوال المخالف وما تفرع منها، وقرر أن نفيهم الحد عن الله هو أصل ما نفوه من بقية الصفات، فقال: «وَادَّعَى الْمُعَارِضُ أَيْضاً أَنَّهُ لَيْسَ للهِ حَدٌّ وَلَا غَايَةٌ وَلَا نِهَايَةٌ، وَهَذَا هُوَ الْأَصْلُ الَّذِي بنى عَلَيْهِ جهم ضَلَالَاتِهِ وَاشْتَقَّ مِنْهَا أُغْلُوطَاتِهِ، وَهِيَ كَلِمَةٌ لَمْ يَبْلُغْنَا أَنَّهُ سَبَقَ جَهْماً إِلَيْهَا أَحَدٌ مِنَ الْعَالَمِينَ»[1].

ومما يبين دقة هذا المقام: أن هذا الأصل الكلي الجامع قد لا يذكره المخالف في مقالته المحددة، بل إنه يذكر المسألة الجزئية المحددة، دون أصلها، وإنما يُعلم ذلك الأصل بتتبع حال المخالف، وباقي أقواله، وأقوال فرقته التي ينتمي إليها.

وإنما توجهت أهمية التقرير للمقالة الكلية الجامعة، لكي يتوجه إليها الناقد بما تستلزمه من الرد والنقض، إذ بسقوطها يسقط هذا القول المعيَّن تبعاً، وما شاركه في ذلك الأصل من مسائل، ولو لم يصرح بها المخالف في ذلك المقام.

بخلاف ما لم توجه الناقد لإفساد القول الجزئي المعين، فإنه لو أسقطه بما استطاع من أدلة العقل والنقل، فإن الأصل الكلي العام لم يزل متجذراً عند المخالف، ونادراً ما يرجع المخالف عن الفرع، مع بقائه على الأصل المقالي الكلي له، إذ إن في ذلك تناقض يتباعد منه العقلاء، بخلاف ما إذا

---

(١) نقض الدارمي على المريسي ١/٢٢٣.

رجع عن الأصل الفاسد، فإنه يستتبع غالباً الرجوع عن كل ما اندرج فيه من فروعه الفاسدة.

خامساً: أن يميز الناقد في رده بين: القول، ولازم القول.

وهذا اللازم (في كلام البشر) لا يخلو من أحوال ثلاث:

١ ـ أن يلتزمه المخالف، ويصرح بإثباته، سواء في نفس مقالته التي شرع الناقد في الرد عليها، أو فيما سواها مما هو ثابت عنه، فيكون هذا اللازم قولاً للمخالف، شأنه شأن القول الملزوم.

ويقرب من ذلك ـ وإن كان دونه في الحكم ـ أن يكون المخالف ينتمي إلى مذهب يصرح بالتزام ذلك اللازم.

٢ ـ أن يصرح المخالف بنفي هذا اللازم، في نفس الموضع أو غيره، فلا يكون قولاً له.

٣ ـ أن يسكت المخالف عن اللازم، فلا يثبته ولا ينفيه، فالحق أنه لا يكون قولاً له[1].

ولكن كون اللازم ليس قولاً للمخالف، (في القسمين الثاني والثالث) لا يعني إهماله وعدم ذكره من قبل المتصدي للرد، وذلك لقاعدة دلالية مهمة، وهي أن بطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم، فاستدل الناقد ببطلان اللازم (ولو لم يلتزمه المخالف) على بطلان قول المخالف.

وإنما الشأن ههنا في إثبات علاقة التلازم، فيكون على من تصدى للردِّ أن يبرهن على ثبوت هذه العلاقة (علاقة التلازم) بين قول المخالف وما تقرر أنه لازم لقوله.

فإذا ثبتت هذه العلاقة، فإن إثبات هذا اللازم مهم في هذه المرحلة (مرحلة فهم قول المخالف)، إذ يتبقى على الراد (بعد إثبات علاقة التلازم) أن يبرهن على بطلان هذا اللازم، فإذا ثبت هذان الأمران (علاقة التلازم،

---

(١) انظر: القواعد النورانية لابن تيمية ص١٢٨ ـ ١٢٩، مجموع الفتاوى له ٢١٧/٢٠، ٢٨٨/٣٥، طريق الهجرتين لابن القيم ص٢٣٧ ـ ٢٣٨، القواعد المُثلى لابن عثيمين ص١٢ ـ ١٣.

وبطلان اللازم) كان ذلك دليلاً على بطلان القول الملزوم الذي قال به المخالف، ولو لم يلتزمه.

وإنما الفارق بين القسم الأول (اللازم الذي أقر به المخالف) والقسمين بعده: أن المخالف لا يُنسب إليه القول باللازم الذي لم يقل به، وإن قال بملزومه، وعليه فلا يحكم عليه بما يستوجبه ذلك اللازم من أحكام دنيوية أو أخروية، فإذا كان اللازم كفراً، فلا نحكم على القائل بالملزوم بالكفر بمجرد ثبوت هذه العلاقة ما لم يصرح بالتزام ذلك اللازم الكفري، فهنا يثبت فيه حكم ذلك اللازم من تبديع أو تكفير، بعد استيفاء بقية الشروط، وانتفاء بقية الموانع.

وهذا إنما يُنبه إليه توخياً للعدل، وإن كان قد يقع بعض الناظرين بذلك، فهذا غلط ومجانبة للعدل، فينسبون لخصومهم أقوالاً لم يقولوا بها، وإنما قالوا بما يستلزمها، لكنهم لم يصرحوا بالقول اللازم، وقد ينفونه، فلا يصح بحالٍ أن ينسب القول اللازم لهم، فضلاً عن أن تُجرى احكامه عليهم، وهو ما يعرف بالتكفير باللازم[1].

وخلاصة القول: أن اللازم الفاسد يدل على بطلان الملزوم، ولو لم يلتزمه القائل، لكنه لا يجعل قولاً له، ولا يؤخذ بحكمه ما لم يلتزمه.

القسم الثاني: منهجية التحليل الدقيق لأدلة المخالف:

وفيه تمييز واحد، وهو:

أن يميز بين: ما استدل به المخالف اعتماداً، وما استدل به اعتضاداً.

فالدليل الاعتمادي عند المخالف، هو الدليل الأصلي، والتأسيسي، وهو الأصل الاستدلالي الكلي، الذي اعتمد عليه المخالف وانطلق منه في تأسيس مذهبه العام، وأصله المقالي الكلي، الذي اندرجت تحته تلك المسألة المستدل عليها.

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٠/٢١٧.

فهو أصل استدلالي كلي، ثبت به عند المخالف أصله المقالي الكلي (سبق ذكره في فقرة: ثانياً، من هذه المرحلة)، واعتمده المخالف لتأسيس مذهبه في الباب المعين من أبواب الاعتقاد.

وأما الدليل الاعتضادي، فهو الدليل الجزئي المعين، والذي أورده المخالف تبعاً في هذه المسألة بعينها، ليعضد به دليله الكلي، بعدما أقام مذهبه وأسسه على ذلك الدليل الكلي.

وقد بيَّن شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ الفارق الكبير بين ما احتجوا به أصالة واعتماداً، وما أوردوه تبعاً واعتضاداً، وذلك في مواطن كثيرة من كلامه، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وَأَهْلُ الْبِدَعِ سَلَكُوا طَرِيقاً آخَرَ ابْتَدَعُوهَا اعْتَمَدُوا عَلَيْهَا، وَلَا يَذْكُرُونَ الْحَدِيثَ، بَلْ وَلَا الْقُرْآنَ، فِي أُصُولِهِمْ إِلَّا لِلاعْتِضَادِ لَا لِلاعْتِمَادِ»[1].

وقال مبيناً أن تلك الأصول المبتَدَعة هي عمدتهم في الباطن، ونفس الأمر، وأن إيرادهم للنصوص هو إيراد من قصد أن يردها بما أمكن، لا بمن يرفع بها رأساً، قال: «إِنَّ السَّلَفَ كَانَ اعْتِصَامُهُمْ بِالْقُرْآنِ وَالْإِيمَانِ، فَلَمَّا حَدَثَ فِي الْأُمَّةِ مَا حَدَثَ مِنْ التَّفَرُّقِ وَالِاخْتِلَافِ صَارَ أَهْلُ التَّفَرُّقِ وَالِاخْتِلَافِ شِيَعاً، صَارَ هَؤُلَاءِ **عُمْدَتُهُمْ فِي الْبَاطِنِ لَيْسَتْ عَلَى الْقُرْآنِ وَالْإِيمَانِ**، وَلَكِنْ عَلَى **أُصُولٍ ابْتَدَعَهَا شُيُوخُهُمْ عَلَيْهَا يَعْتَمِدُونَ** فِي التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ وَالْقَدَرِ وَالْإِيمَانِ بِالرَّسُولِ وَغَيْرِ ذَلِكَ ثُمَّ مَا ظَنُّوا أَنَّهُ يُوَافِقُهَا مِنْ الْقُرْآنِ احْتَجُّوا بِهِ وَمَا خَالَفَهَا تَأَوَّلُوهُ؛ فَلِهَذَا تَجِدُهُمْ إذَا احْتَجُّوا بِالْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ لَمْ يَعْتَنُوا بِتَحْرِيرِ دَلَالَتِهِمَا، وَلَمْ يَسْتَقْصُوا مَا فِي الْقُرْآنِ مِنْ ذَلِكَ الْمَعْنَى؛ إذْ كَانَ **اعْتِمَادُهُمْ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ**، وَالْآيَاتُ الَّتِي تُخَالِفُهُمْ يَشْرَعُونَ فِي تَأْوِيلِهَا شُرُوعَ مَنْ قَصَدَ رَدَّهَا كَيْفَ أَمْكَنَ، لَيْسَ مَقْصُودُهُ أَنْ يُفْهَمَ مُرَادَ الرَّسُولِ؛ بَلْ أَنْ يَدْفَعَ مُنَازِعَهُ عَنْ الِاحْتِجَاجِ بِهَا»[2].

وهذا ما قرره الإمام الشاطبي بقوله: «سُمِّيَ أَهْلُ الْبِدَعِ أَهْلَ الْأَهْوَاءِ؛

---

(١) منهاج السُّنَّة النبوية ٧/ ٣٧.

(٢) مجموع الفتاوى ١٣/ ٥٨، وانظر: مجموع الفتاوى ١٧/ ٤٤٣، ١٣/ ٥٨ ـ ٥٩.

لِأَنَّهُمُ اتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ، فَلَمْ يَأْخُذُوا الْأَدِلَّةَ الشَّرْعِيَّةَ مَأْخَذَ الِافْتِقَارِ إِلَيْهَا، وَالتَّعْوِيلِ عَلَيْهَا، حَتَّى يَصْدُرُوا عَنْهَا، بَلْ قَدَّمُوا أَهْوَاءَهُمْ، وَاعْتَمَدُوا عَلَى آرَائِهِمْ، ثُمَّ جَعَلُوا الْأَدِلَّةَ الشَّرْعِيَّةَ مَنْظُوراً فِيهَا مِنْ وَرَاءِ ذَلِكَ»[1].

وهل كان مقصدهم من ذلك فعلاً أن يعضدوا أدلتهم الكبرى وأن يعطوا درجة اليقين لأقوالهم، أم كان قصدهم تزيين مذاهبهم أمام الأغمار من أتباعهم، أم كان مقصدهم مقابلة أهل السُّنَّة ـ ممن اعتمد نصوص الوحي - في استدلالهم، فأتوا بها تهويشاً وتشويهاً؟.

لا يهم ههنا تبين مرادهم، فمرادهم قد يختلف بين أفرادهم، أنما المهم جدّاً ههنا أن يفرق الناقد بين دليلهم الاعتمادي وأصلهم الذي بنوا عليه مقالتهم، وبين ما أتوا به تبعاً واعتضاداً.

ومما يميِّز الدليل الكلي الاعتمادي عن الدليل الجزئي الاعتضادي:

أن الدليل الاعتضادي لو سقط عند المخالف أو أبطِل، فإن ذلك السقوط لن يدفعه إلى التخلي عن مذهبه، أو يقول بخلافه، أو يوافق السلف فيه؛ لأنه لم يبن مذهبه من الأصل على ذلك الدليل، بل بناه على ما تقدم عنده من الأصل الاستدلالي الكلي، **بخلاف ما لو سقط الدليل الاعتمادي**، فإن سقوطه يستتبع سقوط ما بُني عليه من مسائل.

وَلْيُعلَم أن الأدلة الكلية عند المخالفين للسلف في أبواب الاعتقاد، هي أدلة كلامية، أو فلسفية، وهي التي اعتمدوها في بناء مذهبهم، فيما خالفوا فيه السلف من أبواب.

وعلى سبيل المثال، فإن عامة أدلة المخالفين وطُرُقهم الكلية (الاعتمادية) في باب الصفات، والتي بنوا عليها مذاهبهم: ثلاثة أدلة «ليس لهم غيرها»[2]، وهي:

---

(١) الاعتصام للشاطبي، ت: الشقير والحميد والصيني ٣/ ١٠٢، وانظر: شرح الطحاوية، لابن أبي العز ٢/٤٩٨ ـ ٥٠٠.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٧/٢٧٨.

١ ـ «طريقة الأعراض، والاستدلال بها على حدوث الموصوف بها أو بعضها كالحركة والسكون.

٢ ـ وطريقة التركيب، والاستدلال بها على أن الموصوف بها ممكن أو محدث. فهاتان الطريقتان هي[(١)] جماع ما يذكر في هذا الباب.

٣ ـ والثالثة: الاستدلال بالاختصاص على إمكان المختص أو حدوثه، قد يقال إنها طريقة أخرى، وقد تدخل في الأولى»[(٢)].

ولا يتسع المقام ههنا لشرحها وتفصيلها، ولكن المراد التنبيه لمجامع طرقهم[(٣)].

وأما الأدلة الجزئية الاعتضاديَّة، فقد تكون نقليَّة عند المخالف، وقد تكون عقلية نظرية.

ولتعلم أخي الكريم أن هذا التفريق (بين الدليل الاعتمادي والاعتضادي) هو أهم ما يتوجه للراد والمناظر أن ينتبه له، وهو أهم ما ذُكِرَ ههنا من التمييزات.

ولهذا، كان من أهم ما ينبه إليه في هذا المقام: **مزلق يغلط فيه الكثير ممن يتصدى للرد على أهل البدع والمخالفين**، سواء في مقام الكتابة، أو مقام الدرس، أو حتى في مقام المناظرة والجدل، ولأهمية هذا المزلق سأقف عنده قليلاً، وأذكر فيه من الأمثلة ما يتبين به.

وهذا المزلق له جانبان: جانبٌ في تصوير قول المخالف ووصفه، وجانبٌ في ردِّ قول المخالف ونقده، وسأقف ههنا مع جانبه الأول، لمناسبة هذه المرحلة له، وهذا الغلط هو:

---

(١) هكذا، ولعلها: (هما).

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٧/١٤١، وانظر: المرجع السابق ١/٣٠١، ٣٠٧، ٧/١٤١ ـ ١٤٣، ٢٨٣، ٢٩٠، ٣٥٠، ٩/٣٣٣، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ٦/٣٤٢ ـ ٣٤٤.

(٣) لتفصيل القول في هذه الطرق الثلاث، والرد عليها، ينظر: الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات، د. محمد عبد القادر عطا صوفي (كل الرسالة)، حقيقة التوحيد بين أهل السُّنَّة والمتكلمين، د. عبد الرحيم السلمي ص٢٨٢ ـ ٣٢٨، قلب الأدلة على الطوائف المضلة في توحيد المعرفة والإثبات، تميم القاضي ١/٣٨٣ ـ ٥٠٥، ٢/٨٦٣ ـ ١٠٣٠.

أن يُصَوِّر الناقد والرادُّ الدليلَ الاعتضادي التبعي لمخالفه على أنه هو الدليل الاعتمادي له، فحين يذكر مقالة المخالف في مسألة ما، ويتبعها بذكر أدلة المخالف، لا يذكر إلا تلك الأدلة المعيَّنة الفرعية، ويُعرِض عن ذكر الأصل الكلي، أو لا يوفيه حقَّه.

ولكي يتضح المقال، فلا بد من ذكر المثال.

ترى كثيراً من الشراح حينما يتصدون لذكر مسألة (رؤية الله)، ويذكرون قول المعتزلة فيها، ونفيهم للرؤية، يقولون بعد حكاية قولهم: واستدل المعتزلة بأدلة منها: قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، ويستدلون باللغة: أن (لن) للتأبيد، و(الإدراك) بمعنى الرؤية.

ثم ينشغل بعد ذلك بالرد على هذه الأدلة[1].

مثال آخر: حينما تُذكر بدعة خلق القرآن عند الجهمية والمعتزلة، ويحكي الحاكي مقالتهم، يتبعها بقوله: واستدلوا بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وقوله ﴿إِنَّا جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]، ثم يعمل الناقد سيوفه في قطع استدلالاتهم.

مثال ثالث: وفي مسألة الكلام النفسي عند الأشاعرة، استدلوا بقول الله: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [المجادلة: ٨].

وقول الأخطل أيضاً: «إن الكلام لفي الفؤاد»[2].

مثال رابع، وخامس: حينما يذكر بعض المصنفين مسألة الاستواء على العرش، ويذكر قول المعطلة فيه جميعاً (معتزلةً وأشاعرة) حين نفوا حقيقته، وفسروه بالاستيلاء، وينتقل لذكر أدلة المخالف، يقول: واستدل أهل البدع لقولهم بقول الأخطل: «قد استوى بِشر على العراق»[3].

---

(١) وليس المقام هنا مقام الإجابة على هذا الاستدلال، ولكن انظر للجواب عنه: قلب الأدلة ٣/ ١٥٣٠ ـ ١٥٧٠.

(٢) انظر للجواب عن ذلك: قلب الأدلة ٣/ ١٣٦٧ ـ ١٤٥٩.

(٣) انظر: قلب الأدلة ٣/ ١٤٥٩ ـ ١٤٨٦.

وحينما يذكر قول المرجئة، وإخراجهم العمل عن مسمى الإيمان، يقال: وقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الشعراء: ٢٢٧]، وأن الواو تقتضي المغايرة.

*** مفاسد الخلط بين الدليل الاعتضادي، والاعتمادي:**

أن من يحكي أقوال المخالف على هذا النحو المتقدم، قد جنى جنايات علمية فادحة، وباعد عن الحقيقة كل المباعدة، وذلك من جهات منها:

أولاً: أنه بسياقه هذا قد **أعطى مخالفيه أعظم تزكية** من حيث لا يشعر، وأضفى على قولهم مسحةً شرعية، وروَّج لقولهم عند طلابه وقارئيه من حيث لا يدري، وبما لم يكن يحلم به نفس المخالف.

وذلك أنه قد أعطى رسالة ضمنية مفادها: إنني أنا (السُّنِّي)، وذلك المبتدع الجهمي، كلنا قد انطلقنا في أقوالنا من القرآن الكريم، ومن لسان العرب، وأن الخلاف بيننا مقتصر على «هل «لن» لتأبيد النفي، أم لا، وهل «كل» للعموم في كل مورد، وهل العطف بالواو يستلزم المغايرة» وحسب، ولكنني قد أصبت في الفهم، وهو قد أخطأ، ولكن المنطلق واحد.

هكذا تختزل القضايا الكبرى التي أراق لها أسلافنا سيوف الجهاد، وصبروا عليها وصابروا، وسُجِنوا وقتلوا، وصَنَّفوا وألَّفوا، وعن الباطل حذّروا ونفَّروا، ثم نعود نحن لنجعل الخلاف قاصراً على فهم قاعدة لغوية معينة، وكأنها من جنس خلافنا الفقهي الفرعي: «هل الباء تدل على التبعيض في قوله: ﴿وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] أم لا».

وللأسف فإن هذه الرسالة (الضمنية) قد دخلت على كثير من المثقفين وأنصاف المتعلمين، فصار يعتذر لأهل البدع من هذا الوجه، ويقرر أن المرجع عند الجميع هو الوحي، وربما كانت هذه الرسالة الضمنية قنطرة مشى عليها من انتكس على عقبيه، ولحق بشيء من تلك الفرق الضالة المضلَّة، مغتراً بهذا (التصوير الاستدلالي) المغلوط والخاطئ.

والواقع الذي لا شك فيه، والذي لا ينبغي أن يلتبس على المعلم

والمتعلم: **أن هذه الأدلة النقلية واللغوية، مهما أكثر منها المخالف من أهل البدع المعلومة، فليست هي الأدلة التي اعتمدها في بناء مذهبه، ولا تأسيس بدعته، وإنما أدلته التي بنى عليها المذهب هي تلك الأصول البدعية الكبرى،** التي سبقت الإشارة إلى بعضها (كدليل الحوادث، والتجسيم)، وهي في أصلها أدلة فلسفية، تكلم بها فلاسفة اليونان وغيرهم، ثم انتقلت بعد الترجمة إلى أهل الإسلام، فتبنَّاها هؤلاء، وطاروا بها، وبنوا عليها مذاهبهم، في قصة يطول شرحها، وبعد أن أسسوا المذهب، ذهبوا يلتمسون له ما يهوِّشون به على العوام، ويوهموهم به أن مذهبهم منطلق من الوحي واللغة، وهذا من أعظم التلبيس.

ثانياً: أن هذا التصوير مخالف لما قرره المخالف تنظيراً لأصول مذهبه، وذلك في بيانه لمرتبة الدليل النقلي عند المخالف.

فإن كثيراً المخالفين من المتكلمين والمتفلسفة يقررون أن الحق في المطالب الإلٰهية لا يُستفاد من أدلة الوحي أصالةً، وإنما المقدم عندهم دليل العقل، ويُعنى به الدليل الكلامي الفلسفي، وكلامهم في ذلك مشهور ومنثور، بل إن من أئمتهم لمن يقرر أن تلك التحريفات لنصوص الصفات (كتحريف الاستواء إلى معنى الاستيلاء) إنما كان من قبيل التبرع[1]؛ أي: أنه أمر لا يلزمهم أصلاً، وإنما الأمر الذي يلزمهم هو السير على ما قررته عقولهم من موجب تلك الأدلة الكبرى.

بل لعلك تلاحظ أنهم قد أطلقوا على المطالب الإلٰهية وما يتعلق بها من القدر والإيمان: العقليات، وفي مقابلها أمور الآخرة ونحوها، فأسموها: بالسمعيات؛ لأن المعتمد الأساسي في الأولى عندهم: الحجج العقلية الكلامية والفلسفية، لا السمعية.

وحسبك بقول مُنَظِّر المعتزلة وعمدتهم ـ عبد الجبار الهمداني ـ: «اعلم أن الدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، ومعرفةُ الله

(١) أساس التقديس للرازي ١٣٠.

تعالى لا تُنالُ إلا بحجة العقل»[1].

وبقول الجويني الأشعري: «إن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفاً لقضية العقل فهو مردود قطعاً بأن الشرع لا يخالف العقل، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع»[2].

ويقول الرازي: «إن التمسك بالأدلة النقلية مبني على مقدمات ظنية، والمبنيُّ على الظنيِّ ظنيٌّ، وذلك لا شك فيه، **فالتمسك بالدلائل النقلية لا يفيد إلا الظن**»[3].

ثالثاً: أن هذا التصوير مخالف لما قرره المخالف تطبيقاً في مسائل مذهبه.

وهذا يتَّضح للناظر في عامَّة كتبهم الكلامية، حيث يسوِّدون الصفحات تلو الصفحات في تقرير الطرق العقلية الكلامية ودلالتها في إثبات مسألة ما، وبعد انتهائهم من ذلك يوردون ما (تيسر) لهم من أدلة الكتاب والسُّنَّة، إيراداً عابراً.

فإن المخالفين في كتبهم الكلامية الكبار، يؤسسون مذاهبهم تبعاً لتلك الأصول الاعتمادية السالف بيان بعضها؛ كدليل الحدوث ونحوه، فإذا ما أسسوها، ذهبوا يوشونها بما يشهد لها من أدلة نقلية أو لغوية اعتضادية.

وخذ مثالاً على ذلك: إذا ما توجهنا إلى أكبر موسوعة اعتزالية، وهي «المغني» للقاضي عبد الجبار، نرى أنه قد خصص مجلداً منها لنفي رؤية الله، قرر فيه مذهبه ومذهب أصحابه في بيان امتناع الرؤية وعدم إمكانها من الأصل، فضلاً عن وقوعها، معتمداً في ذلك على الأدلة الكلامية، محبراً عشرات الصفحات في تقريرها وبيان أنها عمدته في الاستدلال، حيث تراه ينص في غير ما موضع على كلمة (ما نعتمده، والعمدة في ذلك) ونحو هذه

---

(١) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص٨٨.

(٢) الإرشاد ص٣٦٠.

(٣) المحصول للرازي ١/٥٤٧، وانظر: المرجع السابق ١/٥٤٧ ـ ٥٧٦، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص١٤٣.

العبارات حين إيراده للحجج العقلية على نفي الرؤية[1].

ولما انتهى من تقرير تلك الحجج العقلية، تكلم كلاماً عابراً عن الآيتين السالفتين: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]، و: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، دون بيانٍ لكونهما عمدته في نفيه للرؤية، ولما انتهى من هذا الاستدلال (العابر) بالآيتين، صرح بوضوح بأن ما في القرآن لا يكون دليلاً بنفسه على المطالب الإلٰهية، فقال: «وقد قال شيخنا أبو علي [الجبائي]: إن سائر ما ورد به القرآن في التوحيد والعدل ورد مؤكداً لما في العقول، فأما أن يكون دليلاً بنفسه يمكن الاستدلال به ابتداءً فمحال»[2].

هذا كلامهم بأنفسهم، وتقريرهم لمراتب أدلتهم، فهل يسوغ أن يأتي من يأتي ويقول: نفت المعتزلة الرؤية، ودليلها قوله تعالى... إلخ؟!!

وكذلك فعل عبد الجبار في المجلد الذي خصصه لإثبات خلق القرآن (الجزء السابع من المغني)، حيث اعتمد على الأدلة العقلية في غالب ذلك الجزء، ثم أورد دلالة النصوص (على حياء)، قائلاً: «على أن كتاب الله ﷻ يدل على حدوث كلامه...» ثم أورد بعض الآيات والأحاديث التي تَوَهَّمها دالةً على بدعته، وهي على نقيضها أدل[3].

وهذا الرازي، له كلام معلوم في إبطال الاعتماد على النصوص في أمور الإلٰهيات، وتقديم حجج العقل عليها، وله كلام في كتابه المحصول ينص فيه على إبطال التمسك بأشعار الأخطل وأمثاله على الكلام النفسي[4]، وأن الأخطل لا يحتج بكلامه، ومع ذلك فلم يمنعه هذا من الثبات على قوله بالكلام النفسي، ومن تفسيره للاستواء بالاستيلاء؛ لأن مبناه هو الدليل الكلامي، لا اللغوي، ولا الشرعي، وأمثال ذلك كثيرة عند القوم.

رابعاً: أنك إذا ما تأملت تلك الاستدلالات النقلية الواردة، تجده غاية

---

(١) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد لعبد الجبار ٤/ ٩٤، ١٤٠.

(٢) المغني ٤/ ١٧٤.

(٣) المغني ٧/ ٨٧، ٩٤.

(٤) المحصول ٢/ ٢٧.

ما تدل عليه (على التنزل) مجرد نفي الوقوع، أو مجرد إمكان أن يكون المراد ذلك التأويل البدعي.

فإذا ما أعدت النظر في قول المخالف، فإنك لا تجده يقتصر على مجرد نفي الوقوع، أو الإمكان.

بل تجده يصرح بالاستحالة والامتناع، وبوجوب حمل المعنى على ما ذهب إليه، مما يبرهن على أنه لم يعتمد على ذلك الدليل النقلي في تقرير مذهبه.

بالمثال يتضح المقال:

لو تأملنا في قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وتنزلنا جدلاً وسلمنا أنها تدل على نفي الرؤية، فإنها تدل على مجرد النفي.

ولو نظرنا في مذهب المعتزلة، لم نجد أنهم يقولون بالنفي فحسب، بل يقولون باستحالة الرؤية وامتناعها.

إذاً؛ فلو كان معتمدهم في مذهبهم ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾، فهل سيفهمون منها الامتناع، كلا، فعلمنا من ذلك يقيناً أنهم قد استفادوا حكم (الامتناع) من مصدر مغاير للدليل النقلي.

ولماً كان هذا التمييز من الوضوح بمكان عند الأئمة المحققين؛ كشيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، رأيت كيف جعل الشيخ جهده الأكبر مصروفاً لنقد تلك الأصول الكلية التي بنى عليها الخصوم مذهبهم؛ كدليل الأعراض وحدوث الأجسام، ودليل التجسيم، والاختصاص، ونحوها، ومبدأ تقديم العقل على النقل، فحبَّر فيها المجلدات الكبار، ورتب مقدماتها، ونتائجها، ونسفها واحدة تلو الأخرى، مبيناً فساد أصلها، ووضعها، ولوازمها، ومناقضتها لهدي المرسلين.

ومع ذلك فلم يغفل عن أدلتهم التابعة، والجواب على استدلال المخالف بها، ولكنه قد أنزلها منزلتها في باب النقد بحسب منزلتها عند المخالف، وهذا هو المنهج الموافق للمنقول والمعقول، وللحكمة والعدل.

* **أسباب الخلط بين الدليل الكلي والدليل الاعتضادي:**

الذي يظهر أن ما أوجب ـ عند بعض المؤلفين والشارحين ـ إغفال المعتمد الأصلي والأساسي الذي اعتمده الفرق الضالة في تأسيس مذهبها، وتوجيه الجهد إلى تلك الأدلة الفرعية عندهم، **أمور منها**:

١ ـ العرض التضليلي والتلبيسي الذي قد يقوم به المخالف، حيث يحرص على إلباس بدعته باللبوس الشرعي، فلربما أكثر من إيراد هذه النصوص الاعتضادية عنده ليوهم الأغمار أن معتمده في مذهبه على نصوص الشرع، وقواعد اللغة، فربما التبس هذا العرض على من لم يعِ حقائق طرقهم، ومباني مذاهبهم.

٢ ـ ولعل مما سبب هذا الإخلال في العرض: أن الطرق الاعتمادية للمخالف غالباً ما تكون طرقاً مطولة، وعويصة، وصعبة الفهم والإدراك، وذات مقدمات كثيرة، وفي كل مقدمة منها خلاف، ولذا فترى المتصدين لنقد تلك الفرق يُعْرِضون غالباً عن ذكر تلك الأدلة الاعتمادية، إما رغبة عن الانشغال بها، أو عجزاً عن معالجتها وتفهمها، أو عدم إدراك منهم لمكانها الاستدلالية عند المخالف، أو رأفة بالطلاب ووقايةً لهم عن أن يخوضوا في غمارها ولمّا تشتد أعوادهم، وترسخ فهومهم، أو لغير ذلك من الأسباب.

فإذا ما شرعوا في عرض قول المخالف أثناء درسهم العقدي، ثم انتقلوا لأدلته، تراهم يهملون الذكر لدليل الحوادث العويص الطويل، أو دليل التركيب، أو دليل الإمكان، وأمثالها، لما تقدم، ويكتفون بذكر الأدلة الواضحة بالبينة، والتي رأوا قدرتهم على معالجتها، أو قدرة طلابهم على تفهمها، فلا يذكرون من أدلة المخالف إلا ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ ونحو ذلك، فهم قد هربوا من محذور، ووقعوا في محاذير لا تقل عنه، مما سبق ذكره.

٣ ـ ضعف التربية العلمية المتعمقة في الفهم والتحليل، تلك المعرفة التي يتقن صاحبها أصوله ودقيق ما كتبه أئمته، ثم يعرف مخالفه على وجه تامٍّ وعميق، معرفةَ مَن أتقن لُغَتَه وأصوله في المقال والاستدلال، ورجع إلى

مصادره وأمهات كتبه، فمن تحقق له ذلك الوعي في ذاته ومخالفه لم يلتبس عليه ذلك الخلط بين الدليل الاعتمادي والاعتضادي.

٤ ـ قلة النماذج المعاصرة التي يتفطن أصحابها لهذا النوع المهم من التفريق بين تلك الأدلة، والتي تكون مثالاً يحتذي عليه الآخرون في التدريس والتصنيف.

*** المنهج المقترح في ذكر الأدلة الاعتمادية والاعتضادية للمخالف:**

إذا ما تقرر الفرق الجوهري بين الأدلة الاعتمادية والاعتضادية، فههنا تساؤل وجيه مفاده: بناءً على هذا التقرير، هل يكون ذكر هذين النوعين من الأدلة لازماً في كل حال، سواء كان الكتاب أو الدرس موجهاً للمبتدئين، أو للمنتهين؟ وإلا فما المنهج المطلوب في ذلك عند نقد أدلة المخالف؟

وللجواب يقال: **الذي أراه متعيناً عند حكاية حجج المخالفين: أن تذكر الحجة الاعتمادية، التي بني عليها المذهب، وتتبع بالنقد والرد، ثم تذكر الحجج الاعتضادية التبعية، ثم يرد عليها كذلك ولا تترك.**

ولكن؛ إذا كان الحال لا يحتمل التفصيل في الحجج الاعتمادية الكبرى، لضعف في الراد أو في القاري أو المتعلم، فهذا لا يُسوِّغ أن يُكتفى بذكر الأدلة الفرعية للمخالف على بدعته، فيفهم السامع أنها عمدته في ضلالته.

بل أقل ما في الأمر: أن تبين الحقيقة السابقة بوضوح وجلاء؛ أعني: أن يُبيِّن الشيخ لطلابه، أو المصنف في كتابه أن عمدة المعتزلة في نفي الرؤية، والأشاعرة في نفي الاستواء... إلخ: ليس هو النص، ولا أنه فَهمٌ تحصل لهم من قواعد اللغة، والتبس عليهم فهمها، وإنما هي أدلة بدعية فلسفية، ورثوها من ملاحدة اليونان، وانتقلت للمسلمين عبر زنادقة التجهم والرفض والاعتزال، ثم انتشرت.

وبعد أن يبين هذه الحقيقة بجلاء، فإن كان المقام مناسباً لشرح ما تيسر من تلك الأصول، وأُمِن اللبس واستحكام الشبه على الطالب والقاري، فإنه

يفصل فيها بحسب ما يستدعيه المقام من الطول، ويُتبعه بما يستحقه من الرد، وإن خُشيَ شيء من ذلك، اكتفى بتقرير الحقيقة السابقة، وله بعد ذلك أن يتبعها بما شاء من أدلتهم الاعتضادية التابعة، من النص أو اللغة، بعد أن ينزلها منزلتها عند المخالف، ثم يتبع ذكرها بما يتيسر من أوجه الرد والإبطال.

هذا ما تيسر ذكره حول هذا اللبس المحوري، وإنما أوجب التفصيل فيه شيوعه عند كثير من الكُتَّاب والشراح، مع قلة التنبيه عليه.

*** وقفات مهمة:**

- الوقفة الأولى:

إذا تقرر ما سبق بيانه من الكشف عن المعتمد الأساسي والفرعي عند أهل البدع في بدعهم، تَجَلَّت لنا مسألة مهمة تبين **مدى دقة السلف وفهمهم لمراتب الخلاف، وعدلِهم بين أصناف المخالفين**، وذلك يتبين إذا ما قارنّا بين موقفهم من أهل البدع الذين تقدم بيان معتمدهم في مذاهبهم، وبين موقفهم ممن وافق المبتدعة في قول أو مسألة ما من أهل السُّنَّة والجماعة.

فنرى أن موقفهم من الأول قد كان موقفاً صارماً، حدا بهم إلى أن يجعلوا صاحبه خارجاً عن مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، ومندرجاً ضمن أهل البدع والأهواء والضلال.

وأما الثاني، فترى أنهم قد استدركوا عليهم غلطهم ذلك، وردوا عليهم فيه، ولكنهم حفظوا لهم قدرهم وحقَّهم، ولم يجعلوهم خارجين عن أهل السُّنَّة لمخالفتهم تلك.

مع أن الأول والثاني قد قالا بنفس القول في المسألة المعينة.

ولكن الفرق الجوهري بينهما، والذي أوجب التفريق في الموقف منهما، هو الأصل والحجة التي اعتمدها كل منهما في قوله.

فالأول قد بنى قوله على الأصول الكلامية الفلسفية التي تقدمت الإشارة إليها.

وأما الثاني فلم يكن معتمده تلك الأصول، وإنما كان منشأ قوله راجعاً

إلى غلط في دليل سائغ ومعتبرٍ في الشرع، وإنما التبس عليه فهمه، أو تعارض عنده مع دليل آخر، أو لم يصح عنده النص، أو التبست عليه قاعدة لغوية، أو كان ناظراً إلى سياق الدليل ففسره بحسب ما تبدَّى له من سياقه، ونحو ذلك.

وقد يكون هناك موجب آخر للتفريق، ألا وهو: أن ما غلط به الثاني لا يتجاوز المسألة الواحدة أو المسائل القليلة، مع موافقته لأهل السُّنَّة في عامة أقواله في باب الاعتقاد، بخلاف الأول حيث تعددت مخالفته وكثرت.

والذي يبدو لي أن هذا الموجب راجع لما سبقه، فإنما كَثُرَت مخالفات المبتدع لَـمّا كان الخلل عنده في أصلٍ أو أصولٍ كلية استدلالية، والأصول الكلية يندرج تحتها الكثير من الفروع والأقوال واللوازم، بخلاف الثاني، فلمّا كان موافقاً لأهل السُّنَّة في أصول الاستدلال، لم تعدُ مخالفته أن تكون في مسألة أو اثنتين.

والحاصل: **أن القول المعين في المسائل العقدية، قد يقول به اثنان، ويختلف موجب القول بينهما، فيكون هذا القول الواحد من القائل الأول غلطاً وبدعة.**

ويكون نفس هذا القول من القائل الثاني صواباً، وسُنَّة، وقد يكون من الثاني غلطاً، لكنه دون غلط الأول، فلا يبدَّع به.

وإنما أوجب هذا التفريق في الحكم: التفريق في الدافع والدليل، بنحو ما تقدَّم.

والأمثلة على ذلك كثيرة، ومنها على سبيل الاختصار:

مخالفة حماد بن سلمة وأبي حنيفة في دخول العمل في مسمى الإيمان، حيث اشتبهت عليهم بعض النصوص التي توهموا دلالتها على إخراج العمل عن مسمى الإيمان، ولذا لم يخرجوا عند سلف الأمة من عِدَادِ أهل السُّنَّة باعتبار العموم، وإنما ردوا عليهم وغلَّطوا مقالتهم، بل ربما عدُّوا المقالة بدعة، ولم يجعلوا كل القائلين بها من أهل البدع المحضة المغلظة[1].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٧/ ٥٠٧.

[ولكن يلاحظ أن هذا لا يقال على سائر مرجئة الفقهاء ممن جاء بعدهم، فقد دخل على بعض المتأخرين منهم بعض الطرق الكلامية في الاحتجاج لتلك البدعة، وتأصيلها، فلكل حالة حكمها].

ومن ذلك: مخالفة الإمام ابن خزيمة في حديث الصورة، فقد كان مأخذه مأخذاً نصياً ولغوياً، لا مأخذاً كلامياً.

ومثالٌ ثالث: ما ورد في الصحيح من ذكر الهرولة للرب تعالى: **«من تقرب إلي شبراً تقربت إليه ذراعاً... ومن أتاني يمشي أتيته هرولة»**[1].

فأما أهل البدعة من المتكلمين، فقد اجتمعت كلمتهم على نفي التقرب الحقيقي، ونفي صفة الهرولة عن الله[2].

ومن أهل السُّنَّة من نفى هذه الصفة، أو يقال بعبارة أدق: لم يثبتها من هذا النص[3].

فهل القولان سواء، كلا؟ بل نفي الأول بدعة، ونفي الثاني (أو توقفه) له وجه شرعي معتبرٌ من أوجه الاستدلال، فلا يُبَدَّع به.

وبيان ذلك: أن نفي أهل الكلام ـ معتزلة وأشاعرة ـ للهرولة عن الله مندرج ضمن نفيهم للصفات عن الله عند المعتزلة، أو نفي الصفات الفعلية عنه تعالى عند الكلابية ومن تبعهم، وذلك اعتماداً على دليل الحدوث والأعراض البدعي الفلسفي[4]، ولذا كان هذا النفي منهم منتظماً في سلك تعطيلهم للصفات الأخرى التي نفوها؛ كصفة المجيء، والإتيان، والنزول، ونحوها من

---

(١) صحيح البخاري ٦/ ٢٦٩٤، ح(٦٩٧٠)، صحيح مسلم ٤/ ٢١٠٢، ح(٢٦٧٥).

(٢) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٣٩، النهاية في غريب الأثر ٤/ ٣٢، فتح الباري ١٣/ ٥١٤، عمدة القاري ٢٥/ ١٠١، الديباج على مسلم ٦/ ٤٤، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه ص٢٣٣، إيضاح الدليل لمرعي الكرمي ص١٩٢.

(٣) انظر: مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه، رواية حرب الكرماني ص٣٤٥، تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص٢٢٤، الرد على الجهمية الزنادقة للإمام عبد العزيز المكي، نقلاً عن جامع المسائل لابن تيمية، تحقيق: علي العمران، المجموعة السابعة ص٣٦٠ ـ ٣٦١.

(٤) انظر: النهاية في غريب الأثر ٤/ ٣٢، فتح الباري ١٣/ ٥١٤، عمدة القاري ٢٥/ ١٠١، الديباج على مسلم ٦/ ٤٤.

الصفات التي اتفقوا على نفيها، واتفق أهل السُّنَّة على إثباتها.

وأما من لم يثبت صفة الهرولة من أهل السُّنَّة، فعدم إثباته بعيدٌ كل البعد عن هذا المنطلق، وإنما قالوا به نظراً لنفس الدليل الذي جاءت فيه هذه الصفة، ولما فهموه من دلالة السياق والمقابلة بين مشي العبد إلى الله «والذي لا يلزم أن يكون مشياً بالحركة، بل كثيراً ما يكون بغير المشي الحقيقي»، ولذا فهموا أن ما قابله في النص (أتيته هرولة) هو كذلك ليس بالهرولة والتقرب بالمسافة، وإنما هي كناية عن عظم الثواب وسرعته[1].

على أن من السلف من فسر الحديث على أن القرب والهرولة صفات لله[2].

وليس المقام ههنا مقام تحرير لهذا الحديث ودلالته والقول الأقرب فيه، إنما المراد تقرير الفرق بين الفريقين الأولين، اللذين اتفقا في ظاهر المقالة، واختلفا في موجبها.

ومما يدل على الفرق في هذا النص وأمثاله أمران:

ـ **الأول**: أن من لم يثبت صفة الهرولة في هذا الحديث لم يجد أي حرج في إثبات الصفات الأخرى، التي نفاها المبتدع لنفس علته التي نفى بها هذا الحديث؛ كالنزول والمجيء، بل إنهم اتفقوا على إثباتها على حقيقتها، وعلى وصف من نفاها بالابتداع.

ـ **الثاني** ـ وفيه دقَّة فتنبَّه لها ـ: أن من لم يثبت هذه الصفة من أهل السُّنَّة، فإن غاية ما يذهب إليه التوقف عن إثباتها، فلم يحكم بامتناعها، بل هي عنده ممكنة في ذاتها، والحق أنه لا يجوز ولا يسوغ الحكم والجزم بنفي

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ط. مجمع الملك فهد ٦/١٠٣، القواعد المثلى ص٧١.

(٢) كالإمام البخاري، والهروي، وظاهر صنع عثمان الدارمي، انظر: صحيح البخاري ٦/٢٦٩٣، نقض الدارمي على المريسي ١/٥٦١، حاشية (٧)، حيث إن كلامه قد ورد في بعض نسخ الكتاب دون بعض، الأربعين في دلائل التوحيد للهروي ص٧٩، وهو ظاهر اختيار ابن تيمية على التحقيق، ينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٥/١٢٩ ـ ١٣١، ٦/٥ ـ ٩، بيان تلبيس الجهمية، ط. مجمع الملك فهد ٨/١٦٩ ـ ١٧٢، ١٨١.

وقوعها، ومن قال بالنفي فقد غلط، فغاية القدر السائغ في ذلك أن يتوقف عن إثباتها.

وأما نفي المبتدع لمعناها، فليس توقفاً في إثباتها وحسب، بل ولا نفي وقوع وحسب، وإنما هو نفي امتناع، إذ الحكم بالامتناع هو ما أوجبه له أصله البدعي.

ويدخل في ذلك بطريق الأوْلى: من لم يثبت اسماً من الأسماء الحسنى، أو صفةً من الصفات العُلى، بناءً على ضعف دليلها عنده، أو بناءً على ورود احتمال لغوي أو سياقي قوي يصرفها عن أن تكون صفة من جنس الصفات الأخرى، كمن لم يجعل (النفس) صفة لله في قوله: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عمران: ٢٨]، وقال: إن المراد بها: ذاته تعالى المتصفة بالصفات[١]، أو (الجنب) في قوله تعالى: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦] وجعل المراد بها التفريط في حق الله وجهة الله[٢].

ومن ذلك: من أجاز الحلف بالنبي ﷺ من المنتسبين للسُّنَّة، مستنداً إلى بعض الأحاديث المشكلة في الباب، والتي قد يفهم منها جواز الحلف بغير الله[٣]، مثل: «**أفلح وأبيه**»[٤]، وإن كان الراجح التحريم، لدلالة النصوص الصريحة والكثيرة؛ كحديث: «**ألا إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم، من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت**»[٥]، وحديث: «**من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك**»[٦] وغيرهما، ولكن المقصود أن من قال بالجواز من أهل السُّنَّة

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية ٩/٢٩٢، ١٤/١٩٦، شرح العقيدة السفارينية لابن عثيمين ١/١٥٨، شرح الأربعين النووية له ص٢٤٤.

(٢) انظر: نقض الدارمي على المريسي ٢/٨٠٧ ـ ٨٠٨، الجواب الصحيح ٣/١٤٥، ١٤٦، الصواعق المرسلة ١/٢٥٠.

(٣) انظر الإشارة لهذا القول في: المحرر لمجد الدين ابن تيمية ٢/١٩٧، مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٣٥/٢٤٣، الفروع لابن مفلح ٦/٣٠٣، البحر الرائق لابن نُجيم الحنفي ٤/٣٠١.

(٤) صحيح مسلم ١/٤١ ح(١١).

(٥) أخرجه البخاري، رقم (٦٦٤٦)، فتح الباري ١١/٦٤٥)، وأخرجه مسلم، برقم (١٦٤٦)، شرح النووي ١١/٢٧٢.

(٦) أخرجه الترمذي رقم (١٥٣٥) وحسنه، وأبو داود، رقم (٣٢٥١) لكن بلفظ: «فقد أشرك» وصححه =

فإنما قاله بناء على دلالة نصوص، لا على أصل فاسد، فيفرق بين هذا وبين من كان عنده زيغ في أساس مفهوم العبادة، وتفسير كلمة التوحيد، وتحقيق معنى الشرك، من غلاة المتصوفة والرافضة، فإن قول هؤلاء أنما يندرج في سياق ضلالات لهم أجمعت الأمة على ردها، ولم يقل بها من قال بجواز الحلف بالنبي ﷺ ممن سبق ذكر قولهم، وحاشاهم، وذلك من مثل الاستغاثة والاستشفاع بغير الله، والطلب من أصحاب القبور، ونحو ذلك، فلينتبه لهذا الفارق المهم في الباب[1].

ومن ذلك: من فسر أحد النصوص التي جاء فيها ذكر لصفة من الصفات بمعنىً غير معنى الصفة، ولكنه لم ينف الصفة على الإطلاق، بل أثبتها من نصوص أخرى.

كتفسير الساق في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] بأنها الشدة، وقد نُقل ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما[2]، ولم يكن المأخذ في ذلك مأخذاً كلامياً، بل لم يدل ذلك على إنكار صفة الساق لله من قِبله، وإنما غاية ما يقال أن الساق في الآية لم يضف إلى الله تعالى، فلم يكن تفسيره بالصفة (بالنظر إلى الآية لوحدها) تفسيراً لازماً، بل محتملاً، فمأخذه لغوي بحت.

وإذا تبين لنا هذا الأصل، تبين لنا بجلاء بطلان ما درج عليه بعض المعاصرين من جهلة المبتدعة من إيرادهم لكلامٍ بعض أئمة السُّنَّة في شيء من الصفات أو نحوها مما وافقوهم فيها، فتراهم ينقلون عن ابن كثير أو ابن جرير أو غيرهما ما يتوهمون أن فيه موافقة منهم على بدعهم، وهذا من جهلهم، أو من تلبيسهم وتجاهلهم، فإن ما ورد عن هؤلاء الأئمة لم يعتمدوا في شيء منه على دليل الأعراض والحدوث، أو على نفي التشبيه والتجسيم، وإنما كان لما تقدم تفصيله من المأخذ النصّي أو اللغوي أو السياقي في مسألة أو مسائل معينة، ولتفصيل ذلك مقام آخر.

= الألباني سلسلة الأحاديث الصحيحة ٥/ ٧٠.

(١) انظر: شبهات المبتدعة في توحيد العبادة، د. عبد الله الهذيل ٢/ ٧٩٣.

(٢) جامع البيان، ابن جرير الطبريّ، دار المعرفة ٢٩/ ٣٨.

وإذا تبين الفارق الجوهري بين من نفى صفة أو قال بقولٍ ما بناء على أصل كلامي من أهل البدع، ومن (توقف) في الصفة أو قال بنفس القول بناء على مستند شرعي من أهل السُنَّة، فإنه يشار إلى خلل أراه واقعاً عند البعض في حكايتهم للأقوال في بعض المسائل، وهو أن يحشروا الفريقين السابقين جميعاً في ذكر القول، دون تنبيه على ذلك الفارق المهم، كأن يجعل بعضهم قول ابن عباس ﷺ مقروناً مع الزمخشري ونحوه في نفي إفادة الآية لصفة الساق، وهذا خلل فيما أراه، خلل في جهة النفي ودليله، وفي حقيقة النفي، فهم نفوا نفي امتناع بناء على دليل كلامي، وابن عباس لم ينف الصفة، بل نفى إفادة الآية لها، فلزم التنبيه.

- الوقفة الثانية: أن أصل المقالة وأصل الدليل عند المخالف قد يتسلسل:

فقد تتفرع المقالة المعينة عن أصل، وهذا الأصل عن أصل آخر، وهكذا، ومثل هذا يقال في الحجج والأدلة.

فالذي ينبغي للراد أن يتتبع ذلك الأصل، وما تسلسل عنه، حتى يصل إلى أساس الشبهة، ومنبعها، فيعمل جهده على تمحيصها ونقدها، كل ذلك بنظر ورويَّة، وبصدق وواقعية، انطلاقاً من كتب المخالف وكتب مذهبه، بلا مبالغة، ولا إجحاف.

وقد يتفاجأ الباحث أن الأصل النهائي يشترك فيه عدد من الفرق المختلفة، والمتناقضة في نتائجها، مع اتفاق أصولها.

فمثلاً: قول المرجئة - كالأشاعرة - في الإيمان، وقصرهم إياه على المعرفة والتصديق، راجع إلى أصل مقرر عندهم، وهو اعتقادهم أن الإيمان شيء واحد، لا يتفاضل، إن زال بعضه زال كله، فما دام أن التصديق موجود فالإيمان كامل، لا يتصور عندهم في الإيمان نقص في ذاته.

وهذا الأصل راجع إلى أصل آخر، وهو أن الإيمان لا يجتمع مع الكفر.

وهذا الأصل يشاركهم فيه من كان على النقيض من مذهبهم، وهم

الوعيدية من الخوارج والمعتزلة، ممن يبطل إيمان الشخص بالمعصية أو الكبيرة، فالإيمان عندهم شيء، وهو عبارة عن جميع الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة، وعندهم كذلك أنه لا يتفاضل، ولذا فإذا ذهب بعضه فإنه يزول عندهم بالكليَّة، فتأمل كيف اتحد الأصل، وتناقضت النتيجة.

وكذلك الحال في مباحث القدر عند أهل البدع، وفي مباحث الصفات[1].

المرحلة الثانية: النقد

(الرد على قول المخالف وحججه)

فبعد أن يتحصل عند القاصدِ للرد الفهمُ الدقيق التام لكلام المخالف الذي يقصد أن يرد عليه، وبعد أن يميز بين مُركَّبات ذلك المقال وأجزاءه، ينتقل بعدها إلى مرحلة الرد الأولي عليه.

وفي هذه المرحلة يستنفر الباحث قواه العقلية، ويستعد بأدواته المعرفية والنقدية لتفنيد الشبهة والقول الباطل، ودحضها بما استطاع من الأدلة النقلية والعقلية.

فيبدأ بتأمل الكلام الذي سيتوجه إليه بالنقض، ويحلل أجزاءه، وينظمه في ذهنه تنظيماً شجرياً، فيحدد حقيقة القول كما أرادها صاحب القول، ثم ما احتج به صاحبه لقوله من شبهات عقلية ونقلية، ثم يحدد آثار هذا القول الباطل، ولوازمه، ويفرِّق ههنا بين اللوازم التي التزم بها صاحب القول، واللوازم التي نفاها، واللوازم التي سكت عنها ولم يظهر منه إثبات لها ولا نفي، على ما سبق تفصيله في المرحلة الأولى.

وربما كان المقال المردود عليه يتضمن ردّاً على قول هذا الناظر، فيحدد المعترض ردَّ المخالف على قوله، وجوابه على أدلته.

---

(١) راجع رسالة: الخلاف العقدي في باب القدر، و: أصول المخالفين لأهل السُّنَّة في الإيمان، كلاهما للدكتور: عبد الله القرني.

فإذا ما وصل الناظر إلى مرحلة تتجلى فيها حقيقة قول المخالف وشُبَهِه، سلَّ سيف الجهاد البياني، وبدأ في توجيه سهام النقد لكل ما سبق من القول الباطل والشبه التي استند عليها، مستصحباً بذلك أصلي الرحمة والعدل، فلا يقوِّل المخالف ما لم يقله، ولا يلزمه ما لا يَلزَمُه، أو ما لم يلتزمه، ولا يجعله قائلاً باللازم الباطل لقوله الباطل، بل حسبه أن يحتج ببطلان ذلك اللازم على بطلان أساس القول، دون أن يجعل ذلك اللازم الباطل قولاً للمخالف، وهذا مزلق دقيق، طالما هوى بالكثير من أهل النقد عبر التاريخ.

ثم إن الرد على المخالف يكون على مقامين: الرد على مقالته، وعلى حجته.

ولكن قبل الشروع في ذلك، **فلا بد أن يبين الرادُّ مذهبه، وحجة مذهبه:**

١ - فيبين الرادُّ مقالته في المسألة التي يريد أن يرد على مخالفه فيها (كإثباته لصفة النزول).

٢ - ويبين أصله المقالي الذي تفرعت عنه تلك المقالة (كإثباته للصفات الفعلية، وهذا أصل مقالي مندرج تحت أصل أعلى منه، وهو إثبات الصفات الواردة في النص جميعاً، وعدم معارضتها بالعقل الفاسد).

٣ - ثم يبين دليله الجزئي على تلك المسألة: كأحاديث النزول، مع بيان وجه استدلاله منها.

٤ - ثم يبين أصله الاستدلالي الكلي، وهو اعتماده على نصوص الوحي في الاستدلال العقدي، وأن الحجة عنده تنبني على الكتاب والسُّنَّة والإجماع، وكلها قد دلت على ثبوت الصفات، وثبوت صفة النزول.

وعموماً، فمقدار الإطناب والإيجاز في بيان الراد لقوله ومذهبه يختلف بحسب المقام، ومن يتوجه إليه الرد، فقد يستدعي الحال الاسترسال فيه، حين يكون المخاطب بالرد لم يتبين له مذهب الراد في المسألة وفي أصلها ودليلها على التمام، أو كان معلوماً على غير وجهه، وقد يكتفى بالإشارة لعابرة حين يكون ذلك متحصلاً.

ولكن القدر المهم في ذلك أن تكون مقالة المستدل بيِّنة في ذاتها وبرهانها عند من يتوجه إليه الرد.

وهنا ننتقل إلى مقامي الرد:

المقام الأول: الرد على قول المخالف.

المقام الثاني: الرد على حجج المخالف.

المقام الأول: الرد على قول المخالف:

سبق في المرحلة السابقة ـ عند ذكر التحليل الدقيق لقول المخالف ـ أن الراد عليه أن يميز بين أمور، منها:

١ ـ أصله المقالي العام (مثال: نفي الصفات عند المعتزلة).

٢ ـ مقالته الفرعية الخاصة (مثلاً: نفي صفة الكلام، والقول بخلق القرآن عندهم).

٣ ـ لازم مقالة المخالف (ويبين هل التزم المخالف بهذا اللازم، أم نفاه، أم سكت عنه).

فإذا ما أتم الرادُّ هذا التمييز، وفصل هذه الأمور المقالية عن الجوانب الاستدلالية، فإنه يشرع في هذا المقام من هذه المرحلة بتمحيص كل واحدة منها (وهو في هذا المقام سيناقش القول، دون دليله، فسيأتي الدليل في المقام التالي).

فإن كان ضمن هذه الأمور ما هو حقٌّ وصواب، بيَّن صحته، أو سكت عنه، فلا يحكم عليه بالبطلان، ولا يستطرد فيه، المهم أن يخرجه من دائرة النقد الآتية.

وإنما الوقوف ههنا مع ما كان باطلاً من تلك المقالات العامة أو الخاصة ولوازمها.

فيقف مع كل واحدة منها، ويثبت بطلانها بطرق منها:

١ ـ أن يبين أن قول المخالف دعوى بلا برهان، وأنها ترجيح بلا مرجِّح.

وهذا فيما إذا كانت دعوى المخالف كذلك؛ أي: أنه حشد الدعاوى دون أن يقرنها بدليل أو تعليل، فيكون قوله لها تَحَكُّماً، وتَشَهِّياً.

وهذا القدح قد جاء في مواضع من كتاب الله، يعيب فيها على المشركين أن شركهم لم يكن ببيِّنة أصلاً؛ كقوله تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ﴿٨٧﴾﴾ [البقرة: ٨٧]، فتقريره: أن تكذيبكم للرسل وقتلكم إياهم حكمٌ بالتشهي، حيث جعلتم أحكام الرسل تبعاً لأهوائكم وشهواتكم، فما وافقها قبلتموه، وما خالفها رددتموه، والحكم بالتشهِّي باطل، فحكمكم بذلك في الأنبياء باطل.

٢ ـ **أن يبين مناقضة قوله للأصول الشرعية**، من الكتاب والسُّنَّة، وإجماع سلف الأمة، وهذا أمر بيِّن، فنصوص الصفات مثلاً صريحة في إثباتها، فيورد الرادُّ هذه النصوص، ويبين وجه دلالتها على عقيدته، ووجه هذه الدلالة، وحبذا لو يقرن هذا البيان ببيان نوع الدلالة من جهة اللغة والأصول، كأن تكون دلالة نص، أو ظاهر، منطوق، أو مفهوم موافقة، أو مفهوم مخالفة، وذلك بما يحتمله المقام، ليكون أقوى في تثبيت الحق.

٣ ـ **أن يبين مناقضة قول المخالف لما تقتضيه العقول السليمة، والفطر المستقيمة.**

كأن يبين السُّنِّي لمنكر العلو الذاتي أن علو الله وفوقيته على خلقه هي ضرورة فطرية لا تُنكَر إلا بمكابرة أو حصول موانع تحول دون تجلي الفطرة، ودليل ذلك أنك لو سألت أي عاميٍّ من عوام المسلمين، ممن لم يقرأ كتب الكلام، ولا كتب السلف، ولا تأثر بكلام أي من الفريقين، لو سألته: «أين الله»، فلن تجد أحداً منهم: «إنه لا داخل العالم ولا خارجة»! كما يقول أولئك القوم، بل لن تجد منهم سوى الإقرار بأنه في السماء، وأنه فوق كل شيء، وهكذا.

٤ ـ **أن يبين الراد بدعية قول مخالفه**؛ أي: أنه لم يكن معروفاً ومنطوقاً به عند السلف الأوائل، وأنهم لم يتكلموا بتلك البدعة القولية، أو لم يفعلوا تلك البدعة العملية.

وبيانه هذا إما أن يكون بنقل من أمكن النقل عنه من الأئمة وأهل الحديث والتاريخ بأنها لم توجد عند القوم، أو بمطالبة المخالف أن يأتي بشيء من أقوال الصحابة والقرون المفضلة مما يوافقها.

وهذه المطالبة قد وردت عن جمع من السلف؛ كمطالبتهم للجهمية الأوائل أن يأتوا بشيء من الوحي أو كلام الصحابة مما يدل على أقوالهم بنفي الصفات، وخلق القرآن، ونحو ذلك[1].

ومن أمثلة هذا النوع من الرد: بدعة الاحتفال بالمولد النبوي، حيث قرر أهل التأريخ أنها إنما ابتدعها الروافض العبيديون في مصر بعد القرن الرابع[2].

وهٰهنا اعتراض مشهور من المخالف على هذا المسلك، وهو قولهم:

أثبتوا لنا أن قولكم أيضاً مما تكلم به الصحابة، أين في كلام الصحابة أن القرآن غير مخلوق، وربما تحذلق بعضهم، واستعار طريقة السلف في التبديع متوهماً أنها مما يُخَلِّصه من جدال خصمه، فيزعم أن القول بعدم خلق القرآن بدعة محدثة، لم ينطق بها الصحابة[3].

وهذا الاعتراض القديم المشهور، جوابه بإذن الله بيِّنٌ وميسور، وهو من طرق، **منها:**

- أن يبين لهم ما ورد من كلام الصحابة في ذلك.

- ومنها: أن يقال لهم بما قال به بعض السلف ـ لما قيل له: أين في الوحي أو الصحابة أنه غير مخلوق ـ فقال: «اسكتوا نسكت».

وروي نحو ذلك عن الإمام أحمد، حيث سئل: هل لهم رخصة أن يقول الرجل: «القرآن كلام الله» ثم يسكت؟ فقال: «ولِمَ يسكت؟ لولا ما وقع فيه

---

(١) انظر: البداية والنهاية لابن كثير ١٠/٣٣٣، تاريخ الإسلام للذهبي ١٨/١٠٣.

(٢) انظر: سبل الهدى والرشاد للصالحي ١/٤٣٩، ط. وزارة الاوقاف المصرية، الخطط للمقريزي ١/ ٤٣٢، ٤٩٠، إتعاظ الحنفاء له ٣/٩٩.

(٣) انظر قريباً من هذا الإيراد في: نقض الدارمي على المريسي ١/ ٥٢٤.

الناس كان يسعه السكوت، ولكن حيث تكلموا فيما تكلموا، لأي شيء لا يتكلمون؟»[1].

وإنها لكلمة تكتب بماء الذهب، وهي قاعدة استدلالية علمية لمن فقهها وعلم مغزاها.

وذلك أن الخصم لا يخالف بأن كثيراً من ظواهر النصوص لا توافق مذهبه، فظاهر النصوص إثبات الاستواء على حقيقته مضافاً إلى الله، وإثبات العلو الذاتي، والنزول، وعامة صفات الرب، لا يخالف منهم إلا مكابر أن هذه هي ظواهر النصوص، ولذا جاءوا بقانون المجاز الذي كان غايته عندهم: صرفها عن ظواهرها.

فيقال: بما أن هذا هو ظاهر النص، فإن الأصل عندنا وعندكم إجراء النصوص عن ظواهرها، وأنها لو استلزمت الكفر والضلال (كما تزعمون) لبادر النبي ﷺ والصحابة إلى بيان أن المراد بها مخالف لظاهرها، ولما تركوها تلتبس على العوام، ومنهم من هو من الأعاجم ومن لم يدرك مكامن اللغة.

فلما رأيناهم قرأوا تلك النصوص، وأثبتوها، ورووها، وتلقوها بالقبول، دون نكير أو تحريف، علمنا قطعاً أنهم قد أثبتوها على ظواهرها، ولو تُرك الناس ولم يطرأ عليهم عارض البدعة وأقوال المبتدعة: لما احتجنا إلى القول بأنها مخلوقة أو غير مخلوقة؛ لأن القرآن فيما استقرت عليه فطر المسلمين الأوائل من كلام الله، وكلامه من صفاته، وصفاته تابعة لذاته، وذاته غير مخلوقة، فكذا صفاته، فكذا كتبه.

ولكن لما طرأ من يقول بأنه مخلوق، كان لزاماً أن يُنَص على القول الحق، وأن يُبَطل الباطل، ويصرح بأنه غير مخلوق، ولو سكت المبتدع لسكتنا[2].

والمراد من هذا الاستطراد: أن من طرق إبطال قول المخالف المبتدع،

---

(١) مسائل الإمام أحمد لأبي داود ص٣٥٥، رقم (١٧٠٥)، مكتبة ابن تيمية، ط١/ ١٤٢٠هـ، الشريعة للآجري ١/ ٥٢٧، وروي عنه نحو ذلك، كما في نقض الدارمي على المريسي ١/ ٥٣٨.

(٢) انظر: نقض الدارمي ١/ ٥٢٦.

أن يثبت أن قوله لم يقل به الصحابة والسلف الأوائل، ولا ينقض هذا أن قول من حمل النص على ظاهره لم يقولوا به نصاً، يقال هذا تنزلاً، وإن كان الصحابة قد نصوا على كثير من ذلك.

٥ - **أن يبين بعض اللوازم الفاسدة لقول المخالف**، سواء التزمها المخالف أو لم يلتزمها.

كأن يبين له أن نفي صفة الكمال عن الله يستلزم ضرورة وصفه بنقيضها، والذي هو من صفات النقص، ويستلزم تشبيهه تعالى بالناقصات الفاقدات لتلك الصفات، فنفي السمع يستلزم وصفه بالصمم، وتشبيهه بالجمادات، أو المعدومات، أو الممتنعات.

وباب اللوازم وإيرادها واستنباطها باب واسع، وهو صنعةٌ بحد ذاته، فيفتح الله فيه على من يشاء من عباده، وقد يستنبط الناظر للقول الواحد ما يصعب حصره من اللوازم، ولذا فمن المهم أن يحصر الرادُّ كلامه، ويورد أوضح هذه اللوازم وروداً على مقالة مخالفه، وأبعدها من تطرق الجواب والنقاش لها، وأقطعها لقوله، وأجلاها بياناً لفساد قوله.

والراد في هذا المقام عليه أن يثبت أمرين:

- ثبوت علاقة الاستلزام بين قول المخالف، وبين اللازم الذي ذكره.

- وعليه أيضاً أن يثبت بطلان هذا اللازم في نفسه، ما لم يكن بطلانه جليّاً، أو مما يوافقه عليه المخالف المردود عليه.

ولكن ليحذر الرادُّ في خضم إيراداته أن يجعل اللازم الذي لم يلتزمه المخالف قولاً للمخالف، أو أن يضيف حكم اللازم إلى المخالف، فإن هذا اعتداء ومجاوزة للعدل والإنصاف.

وهذا المقام (أبطال القول لبطلان لازمه) من المقامات التي أفاض فيها السلف في ردودهم، وفصلوا القول في لوازم أقوال مخالفيهم، ولذا، فيحسن لمن يسعى إلى إتقان هذه الصنعة (صنعة الرد العقدي) أن يرجع إلى ما كتبوه، ويلتمس معالم طريقتهم فيها.

٦ ـ أن يبين الآثار الفاسدة لقول المخالف.

والآثار غير اللوازم، وقد تدخل فيها، ولكن الآثار يراد بها ما ترتب على بعض الأقوال البدعية من أمور عملية فاسدة، واللوازم تكون في الأمور النظرية.

فمثلاً: من الآثار السيئة لعقيدة الإرجاء: الزهد في مقام العبادات العملية.

ومن الآثار الفاسدة لعقيدة الجبر: الركون عن إقامة شرع الله، والاحتجاج بالقدر على ذلك، وترك الجهاد.

ومن الآثار الفاسدة للقول بخلق القرآن: ظهور من قلَّت مكانة القرآن عنده، حيث كان عنده مخلوقاً كغيره من المخلوقات، يعتريه النقص والكمال، والغلط والصواب.

ونحو ذلك من الآثار.

وهذه الآثار لا يلزم أن تظهر عند كل من قال بتلك البدعة أو ابتدأها، بل قد تظهر في أجيال أخرى، والبدعة تبدأ صغيرة ثم تنتشر ويظهر الفاسد من آثارها.

والمراد أن خلوص المبتدعة الأوائل أو بعض تابعيهم من هذه الآثار، لا يعفيهم من تبعتها، إذا تحققنا أنها إنما نتجت من فاسد قولهم، وقبيح بدعتهم.

٧ ـ بيان مناقضة قول المخالف للأصول التي اعتمدها المخالف، كالعقل، أو غيره.

كأن يبين أن قول المخالف الجهمي: «الله لا داخل العالم ولا خارجه» قول مناقض لصريح العقول، أو أن إثبات (مرئي لا في جهة أمر) كذلك.

وعلى سبيل العموم، فإن يقيننا بأن أقوال السُّنَّة هي الموافقة لصحيح المنقول وصريح المعقول يعطينا حكماً جازما قاطعاً، مفاده: أن كل ما خالف

أقوال السلف، فإنه مناقض للنقل وللعقل معاً[1]، ولذا، فلتعد النظر أيها المتصدي للرد في قول المخالف المبتدع، لتتبين وجه مخالفة قوله للعقل الذي زعم أنه معتمده، فذلك أقوى في إبطال قوله عنده وعند أتباعه.

٨ ـ أن يكشف عن تناقض المخالف في أقواله.

وهذا الطريق مأخوذ من الواقع الذي عليه كثير من أهل البدع، وقد وصف الله أهل الباطل بأنهم: ﴿لَفِى قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ۝٨﴾ [الذاريات: ٨]، وقال سبحانه: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ۝٨٢﴾ [النساء: ٨٢].

ولكوننا نجزم بأن أقوال المبتدعة ـ فمن زاد عليهم من أهل الكفر والإلحاد ـ هي من عند غير الله، فإننا نجزم بالحكم الذي وصفها به الله: أن فيها اختلافاً كثيراً.

فيبقى عليك أيها المتصدي للنقد والرد أن تبحث عن مواطن هذا الاختلاف والتناقض في أقوالهم، وتجليها وتظهرها، لتبين عوارهم، وتكشف باطلهم.

٩ ـ أن يبين الراد مناقضة قول المردود عليه لأقوال أئمته الكبار الذين ينتسب إليهم، ويصحح مذابهم، وينفي البدعة عنهم.

وذلك كأن يبين للأشاعرة أن أبا الحسن ومتقدمي أصحابه قد ناقضوا المتأخرين في كثير من الأصول، التي ما فتئ أولئك المتأخرون من تبديع مخالفيهم حين قالوا بها؛ كإثبات العلو الذاتي، وكثير من الصفات الذاتية الخبرية، كاليدين والوجه.

هذه بعض الأوجه التي يتوجه للراد أن يستعملها في إبطال قول المخالفين في العقائد، من أهل البدع والكفر والضلال.

وعموماً؛ فالطرق التي يبين بها بطلان المقالة تختلف من مقام إلى مقام، فقد يكون مخالِفُه كتابيّاً لا يقر بكتاب ولا سُنَّة، فيبطلها ببيان مناقضتها لما يقر به من كتب إن أمكن.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/١٠٩، ٣٧٤، ٤/٢١٧ ـ ٢١٨، مجموع الفتاوى ٦/٢٨٨، ٣٣٣.

وقد يكون ملحداً لا يقر بأي رسالة من الرسالات، بل ولا بالمرسل، فيرجع في إبطال مقالاته لما تقتضيه صريح العقول، ومستقيم الفطر.

وعند التأمل، تجد أن ما يورد في هذا المقام مقارب لما يورده الراد في مقام الاستدلال لقوله، لكنه يستحضر هنا بيان مناقضة قول المخالف ـ قوله العام والخاص ـ لتلك الأدلة.

المقام الثاني: الرد على حجج المخالف:

وتحت هذا المقام توطئة، وأربعة مطالب:

توطئة:

اعلم رعاك الله أن الرد على أدلة المخالف، هو موضوع علم الجدل، وفي طُرُقه ومسالكه صنَّف المصنفون، وأفاض الأصوليون والجدليون، حتى تمخض طرحهم عن علم مستقل، يدعي علم الجدل، أو علم المناظرة، أو الحِجَاج.

وقد أُفرِدَت في هذا العلم الكتبُ المستقلة، وأورده عامَّة الأصوليين في مدوناتهم الأصولية، فذكروا آداب الجدل، وضوابطه، وطرقه، وشروطه، وغير ذلك مما يتعلق به[1].

والذي يهمنا في هذا المقام: طرق الجدل، أو القوادح الجدلية، وهي الطرق التي يسير عليها من أراد أن يرد على قول، وينقض حججه.

وقد اختلفت طرق أهل الجدل والأصول في إيرادها، وعدِّها، حتى

---

(١) وقد كان من المتوجه ههنا ذكر نبذة عن علم الجدل، وأبرز مباحثه، وقد ردني عن ذلك أمران:

١ ـ أن بحثي هذا مندرج في مشروع، من ضمن بحوثه بحث مختص عن الجدل، فاجتنبت ذكره مباعدة عن التكرار.

٢ ـ أن الكلام على الملامح العامة لعلم الجدل هو أمرٌ مبذول وميسور. وقد كثرت التصانيف فيه جدّاً، فلذا رأيت تركه اكتفاء بها، واختصاراً، وراجع في ذلك: المنتخل للغزالي، علم الجذل في علم الجدل للطوفي، آداب البحث والمناظرة للشنقيطي، منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد، د. علي عثمان حسن.

قاربت عند بعضهم الثلاثين طريقاً، ورغم ما قد يكون في تلك الطرق من تداخل، ورغم ما يعروها أحياناً من الغلط في التنظير أو التطبيق، إلا أن تعلُّمها وضبط طرائقها في غاية النفع والأهمية لمن أراد أن يتصدى لأهل البدع والضلال، وأن يتناول شبههم بالرد والنقض.

فإنك لتنظر لشبهة المخالف المبتدع، فيتبدى لك فيها وجه أو وجهان من الرد، فإذا ما أعملت فيها تلك المسالك الجدلية، خرجت بالكثير والدقيق من طرق النقض، مما قد يفوق ما تبدَّى لك دونها، وهذا ما يفسر لنا ما نقرأه في كتب الأئمة الكبار، حين يتصدون لشبه المخالف بعشرات الأوجه من أوجه النقض والرد، وما تراه عندهم من تفنُّنٍ في إيرادها، وتعديدها، مما يكون له أكبر الأثر في قطع دابر المخالف، وكسر حجته، ودحض باطله.

ومع أن جانب الرد العقدي يشكل شطراً كبيراً من علم الاعتقاد، حتى أفردت كثير من الكتب القديمة والرسائل الحديثة فيه، أو ضمنت إياه، إلا أن الملاحظ قلة اهتمام من تصدى للرد بتلك الطرق الجدلية، أو بعلم الجدل وكتبه، سواء في التنظير أو التطبيق، وهذا بخلاف موقف الفقهاء منه، حيث أدركوا أهميته، فجعلوه جزءاً من علم أصول الفقه، وأعملوا طرقه بجلاء في كتب الفروع الفقهية.

ولذا فإني أهيب بكل مختص بالعقيدة أن يفرد لهذا العلم شطراً من وقته، فهو علم ليس بالطويل الشاق، بل كتبه مختصرة وميسورة.

فيبدأ الناقد العقديُّ:

أولاً: بالتعلُّم والتعرف على مسالك علم الجدل العلم وطرقه، فيقرأها من أحد كتب الجدل الميسورة[1]، فيعرف أسماءها، وحدودها، وترتيبها،

---

(١) مما يُقترح البدء به: «آداب البحث والمناظرة» للشيخ محمد الأمين الشنقيطي، وكذا: «علم الجذل في علم الجدل» لنجم الدين الطوفي، فهو كتاب ميسور، وواضح، وقد أعقبه المصنف بتطبيق طرق الجدل على آيات من القرآن الكريم، ثم من السُّنَّة ووقائع الناس، وإن كان في أمثلته الأخيرة ما لا يوثق به.

وشروطها، وما الذي ترجع إليه، وما الأولى بالتقديم منها.

ثم ينتقل ثانياً: إلى مقام الدُّربة، فيدرِّب نفسه على تنزيل تلك الطرق على فنِّه ومجال اهتمامه، فيشرع في قراءته العقدية التخصصية، وممارسة بحوثه الاعتيادية في فنِّه، أو كتابة رسائله الجامعية، وكلما مرَّ به ردٌّ في كتب الاعتقاد، تأمل فيه: في أي مسلك من مسالك الجدل يندرج ذلك الرد، وهل انطبقت شروط ذلك المسلك على ذلك الرد، وهل تحتمل تلك الشبهة طريقاً تأصيلياً آخر من طرق النقض، بل لعله أن يخرج من ردود الأسلاف بطرق لم ينص عليها الأخلاف.

ومن مقام الدربة، أن يحاول طالب العلم أن يرد على الشبه التي ينقلها أهل السُّنَّة عن المخالفين قبل أن يقرأ ردَّ ذلك الناقل عليها، ثم يقرأ رد العالم، ويقارن بين رده وردِّ العالِم.

وإن كان في مقام تعليم، فإنه يطرح الشبهة على من يناسب أن يطرحها عليه من غير المبتدئين، ويترك لهم المجال في المجلس ـ أو لمجلس آخر إن ضمن رجوعهم إليه ـ ليُعمِلوا أذهانهم في حلها، ويُجْرُوا عليها المنهجية المذكورة في التحليل والنقد.

ثم ينتقل ثالثاً إلى الطور التطبيقي، فيتناول شبه المخالفين وأدلته من كتبهم ومقالاتهم ـ إن كان ممن تم له الرسوخ، وتأهل للمجادلة والرد على المخالفين ـ ويعرض كل دليل منها على الطرق التي تعلهما وتدرَّب عليها، ويجري عليها قوادح الاستدلال الآتي ذكرها، وينظر ما الذي يستقيم له أن يعمله من تلك الطرق، في تلك الأدلة، ويحرص على أن يعرض ردَّه على من يقيِّمه وينقده، من شيخ ناصح، أو زميل مارف.

فبهذا (التعلم) ثم (الدربة) ثم (التطبيق) تتكون (المَلَكة النقديَّة)، فيصل إلى طور تتزاحم الردود على مخيلته وتترتّب فور سماعه لشبه المخالفين وأدلتهم، وبهذا ينال المتخصص العقدي وسام (صناعة الردِّ العقدي).

والحاصل: أن المتصدي للنقد يستعرض في هذا المقام (مقام الرد على الأدلة) حججَ المخالف المعارض، ويقف مع كل دليل على حده:

ـ فيبدأ بالأدلة الاعتمادية الكبرى للمخالف، وهي خليقة بأن يطيل الناظرُ الوقوفَ عندها، والتأمل في سبل حلها، ومكامن الخلل فيها، فلا يفرغ جهده في (العَرَض)، ويغفل عن أساس (المرض).

فيبرهن أولاً أن هذه الأصول هي الأدلة الاعتمادية عند مخالفه، وأن ما سواها اعتضاديٌّ تَبَعيّ.

ثم يرتبها بحسب أهميتها، وقوتها في إنتاج الحكم عند المخالف.

ثم يقف مع كل دليل منها على حدة.

وغالباً ما تكون هذه الأدلة الكبرى مكونة من مقدمات، ثم نتيجة، فيرتبها ترتيباً متدرجاً ومنطقيّاً، سواء كانت مبنية على صورة القياس المنطقي الشمولي، أو على صورة القياس الفقهي التمثيلي، أو بغير ذلك.

ثم يتوجه إلى كل مقدمة منها بالتمحيص، والنقد:

أ ـ فإن كانت المقدمة صحيحة، أقر بصحتها، وانتقل إلى ما يليها.

ب ـ وإن كانت باطلة، فهي موضع النقد، ومحل الكلام، فيتوجه إليها بكل ما يمكنه من القوادح الجدلية الآتي بيان بعضها، أو ما سواها من طرق النقض الذي تتبدَّى له.

ج ـ وهل ثمة مرتبة بين الصحيح والباطل؟ كلا.

ولكن هناك ما يسمى: بالتسليم الجدلي، أو الجواب التنزُّلي.

وذلك أن تكون إحدى المقدمات باطلة، وقد بني عليها مقدمة باطلة أخرى.

فيبين الناقد بطلان المقدمة الأولى في الوجه الأول من ردِّه ونقضه.

ثم له أن ينتقل إلى وجه آخر من النقد، فيقول: وعلى التسليم بصحة المقدمة الأولى جدلاً، وتنزلاً، فإن دليلك لا يتم أيضاً؛ لأن المقدمة الثانية خاطئة أيضاً.

وهذا الطريق مستعمل عند العلماء كثيراً، ومن أوجه ذكرهم له: حين يحتج المخالف بحديث ضعيف، ولا يكون هذا الدليل دالّاً على مقصوده،

فيقوم الراد ببيان ضعف الحديث، ثم يقول: وعلى فرض صحته، أو على التنزُّل والتسليم بصحته، فإنه لا يدل على مطلوبك.

فإذا ما أبطل هذه الطرق الاعتمادية، فإن إبطاله إياها كفيل بإسقاط مذهب مخالفه، ومع ذلك فلا بد أن يعرِّج على أدلته الاعتضادية التبعية، فيقف معها وينقضها كما وقف مع ما سبقها.

ومما يُنَبَّه إليه في تحليل وترتيب مقدمات الأدلة التي ذكرها المخالف: أن ينتبه للمقدمات التي طواها المخالف، وأضمرها، وذلك أن الأدلة القياسية قد تُحذَف إحدى مقدماتها، وهذا الحذف إما أن يكون لظهورها، وإما أن يكون لبطلانها، وهو ما يُنَبَّه إليه هٰهنا، حيث يعمد بعض المبطلين إلى حذف إحدى المقدمات مغالَطةً، لبطلانها، لئلا ينتبه لها المعترض.

مثل أن يقول قائل: فلان يطوف الليل، فهو سارق.

فهذا قياس حملي قد طويت إحدى مقدماته (الكبرى)، ونظمه الكامل: فلان يطوف بالليل، وكل من طاف بالليل فهو سارق، ففلان سارق.

وواضح أن المقدمة المضمرة (كل من طاف بالليل فهو سارق) باطلة، فحذفها المستدل تدليساً[1]، فلينتبه المعترض لمثل ذلك، فوروده كثير عند أهل البدع.

والمجال في هذه الصفحات لا يحتمل أن نتناول تلك الطرق باستطراد، ولكن حسبك من القلادة بما أحاط بالعنق، ولذا فقد رأيت أن أورد أبرز تلك الطرق، وشيئاً مما يتعلق بها من التعريف والشروط، مع تطبيق ذلك على بعض أمثلة الاعتقاد مقدماً ذلك ببعض النظرات العامة حولها.

وأحسب أن عرض هذه القوادح بهذه الطريقة، وهذا النوع من التطبيق والتمثيل من النواحي التي فيها نوع تجديد في الجانب العقدي والجدلي، فلم أر بعد بحث في كتب العلمين، وكتب الجدل خصوصاً من طرحها بهذا النحو، وإن كان قد يَرِدُ شيء من ذلك عَرَضاً في بعض المصنفات، والله المستعان.

---

(١) علم الجذل للطوفي ص٨٢.

المطلب الأول

تعريف قوادح الاستدلال

تسمى قوادح الأدلة[١]، أو الاعتراضات على الأدلة[٢]، أو مفسدات الاستدلال[٣]، أو الأسئلة الواردة على الاستدلال[٤]، وكلها بمعنى واحد.

والمراد بها: «كل ما يورده المعترض على كلام المستدل»[٥].

المطلب الثاني

مثال تقريبي لقوادح الاستدلال

* مع قائد الجيش:

ولقد ضرب أهل الجدل مثالاً لحال الراد وموقفه أمام شبه مخالفة، وهي حال يحسن أن يستحضرها المتصدي للرد عند تناوله لشبه مخالفه.

وهذا المثال هو مثال: قائد الجيش، حال تصديه لفلول الجيش المقابل[٦].

---

(١) انظر: جمع الجوامع ص٩٧، التحبير شرح التحرير للمرداوي ٧/ ٣٥٤٤، شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٢٩، نشر البنود على مراقي السعود ٢/ ٢٠٣.

(٢) انظر: الغنية في الأصول ص١٦٥، العدة في أصول الفقه ٥/ ١٤٤٢، تقويم الأدلة في أصول الفقه ص٣٢٧، القياس الشرعي لأبي الحسين البصري، ملحق بكتابه: المعتمد ٢/ ٤١٥، المنهاج في ترتيب الحجاج للباجي ص١٤٩، البرهان في أصول الفقه ٢/ ٦٢٧، أصول السرخسي ٢/ ٢٣٢، المنخول من تعليقات الأصول ص٥٠٥، التمهيد لأبي الخطاب ٤/ ٩٩، الواضح لابن عقيل ٢/ ١٢٧، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٤/ ٨٥، نهاية الوصول في دراية الأصول ٨/ ٣٥٧٢، شرح العضد ص٣٣٩، البحر المحيط ٥/ ٢٦٠، شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٢٩، التقرير والتحبير، ط. دار الكتب العلمية ٣/ ٣١٥.

(٣) انظر: شرح اللمع للشيرازي ٢/ ٨٧١، تقريب الوصول إلى علم الأصول ص٣٧٣.

(٤) انظر: أصول الشاشي ص٢١٤، العدة في أصول الفقه ٥/ ١٤٦٥، الواضح لابن عقيل ٢/ ١٩٢، روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة ٢/ ٢٩٨، المسودة ٢/ ٨٢٠، نهاية الوصول في دراية الأصول ٨/ ٣٦١٢، شرح مختصر الروضة للطوفي ٣/ ٤٥٨، شرح الكوكب المنير ٤/ ٣٤٩.

(٥) البحر المحيط ٥/ ٢٥٠.

(٦) هذا المثال أشار إليه إشارة عابرة: الطوفي وغيره تنظيراً، انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٦٥ ـ =

فإذا ما شرعت في هذه المرحلة (مرحلة الرد على شبه المخالف) فضع نفسك موضع قائدِ جيشٍ قد توجه إليه جيشٌ غازٍ، ولا شك أنك ستكون مستنفراً لقواك، مستعيناً بأهل الرأي والمشورة، لتثني غزو خصمك، وتجعل الدائرة لك عليه.

لنضع الرد العقدي جانباً.

ولنقف برهة مع هذا القائد، ناظرين في الطرق التي يمكنه أن يسلكها لردع خصمه.

سنرى أن للقائد في منع خصومه طريقان:

١ ـ إما أن يضع في طريقهم ما يمنعهم من الوصول إليه، من سور، أو خندق، أو ما شابهه **(قادح المنع)**.

٢ ـ وإما أن يعارِض هذا الجيش بجيش آخر، مثله أو أقوى منه **(قادح المعارضة)**.

وكل الطرق التي يمكن للقائد أن يسلكها ـ مهما تعددت ـ فسترجع في النهاية إلى أحد هذين الطريقين، أو كليهما.

= ٥٦٦، وقال في نفس الشرح ٣/٥٥٨): «الْمُسْتَدِلَّ وَالْمُعْتَرِضَ كَالْمُتَحَارِبَيْنِ، كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يَقْصِدُ الدَّفْعَ عَنْ نَفْسِهِ وَتَعْطِيلَ صَاحِبِهِ» وذكر ابن القيم وغيره تطبيقاً، في اجتماع الجيوش الإسلامية، والنونية.

وقد يستوحش البعض من إيراد هذا التشبيه، ويقول: إننا في نقاش علمي، ذي أخلاقيات رفيعة، وسماحةٍ ولين، ويستحضر ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا﴾ فكيف تجعلونه ساحة حرب وقتال، وسفك ودماء؟!

والجواب: أن أي تشبيه في اللغة لا يراد به التشبيه من جميع الوجوه، وإنما من وجه معين جامعٍ بين المُشَبَّه والمُشَبَّه به، وهذا هو المقول ههنا، فليس المراد تشبيه الجدال بما في الحرب من شدَّةٍ وطعنٍ ودماء، وإنما المراد أن يستنفر المجادل والرادُّ قواه الذهنية والمعرفية (كما يستنفر المحارب قوته وعقله أيضاً)، ثم يستحضر الطرق التي يصير إليها قائد الجيش في صده لغزو خصمه، ويدافع عن بيضته وحصنه، من منع ومعارضة ونحوها، فيطبق أمثال تلك الطرق والمسالك على ما أبداه المعارض من أقوال وشبه، فقد يستحضر حال الجيش وأسلوبه في غاية اللين، وهذه مهارة أخرى يجدر اكتسابها، على أن الله قد سمى الرد على أهل الباطل جهاداً ﴿وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا ۝٥٢﴾ [الفرقان: ٥٢]؛ أي: بالقرآن، وتبقى قضية الشدة في الرد أو اللين قضية منفكة عن هذا المثال، وهي قضية مصلحية، فينظر إليها في كل مقام بحسبه.

على أن الطريق الثاني (المعارضة) هو بنفسه راجع إلى الطريق الأول عند التأمل، فهو إنما عارضهم بجيش مماثل ليمنعهم في النهاية من الوصول إليه.

ثم إن للقائد طرقاً مختلفة، مندرجة ضمن هذين الطريقين:

١ ـ ففي بداية الغزو، ومع توجه جيش المخالف، فإنه يحسن بالقائد أن يستفسر عن ذلك الجيش المنطلق، من هم، وما مقصدهم، وما تفسير تحركهم المفاجئ، لكي يكون على بيِّنة تامة من أمره، فلا يصدر أوامره إلا وقد استبان له الحال.

(وهذا سؤال: الاستفسار).

٢ ـ كما يتوجَّه للقائد أيضاً أن **يُطالب** المخبر له عن الجيش الغازي، بتقرير مبرهنٍ وموثَّقٍ عن ذلك الجيش، عن قوَّته، وعتاده، وتعداده، لينظر هل هو جيش يستحق أن ينشغل به، أو أنها شائعة بلا برهان.

(وهذا سؤال: المطالبة).

٣ ـ وثمة تساؤل ثالث لا بد أن يأخذه القائد بالحسبان: هل هذا الجيش متوجه أصلاً لأراضيه؟ أم له درب آخر؟ ويعرف ذلك إما بمراسلة نفس الجيش الغازي، أو بسؤال من علم حاله.

ويتوجه هذا التساؤل إذا كان الجيش الغازي أمامه جملة من الطرق، أحدها يؤدي لبلاد القائد، والآخر يفضي إلى غيرها.

فإذا لم يتبين للقائد أي طريق سيسلك هذا الجيش، فإنه يوجه أوامره لجنده قائلاً:

لا يخلو حال هذا الجيش الغازي من قسمين:

أ ـ أن يسلك طريقاً لا يوصل إلى بلدتنا، فلا يكون غازياً لنا، فدعوه وشأنه.

ب ـ أن يسلك الطريق الموصل إلى بلدتنا، فيتبين أنه غازٍ لنا، فيمنع، ويوضع له في كل طريق موصل إلينا ما يمنعه.

(وهذا سؤال: التقسيم).

وينتقل معه إلى ما يلي.

حيث ينظر القائد في حال ذلك الجيش الغازي:

٤ ـ فقد يتبين للقائد أن أسلحة خصمه لا **يُعتَبر** بها، وأنها من نوع لا يقوى أن يواجه أسلحته، فالمخالف معه أسلحة بيضاء، خفيفة وقديمة، وقائد الجيش معه العتاد الثقيل والمتطور، وربما كانت حال المخالف في وضع لا تتيح له الوصول أصلاً إلى جيش القائد.

(وهذا قادح: فساد الاعتبار).

٥ ـ وقريب منه أن يتبين للقائد أن جيش العدو بنفسه قد توجه فيما قبل إلى مدينة مماثلة لمدينة القائد، ولم يؤثر فيها شيئاً، ولم يَثبُت لتلك المدينة حكمُ الهزيمة، بل **انتقضت** قوة الجيش أمامها، فيعلم القائد أن هذا الجيش غير مؤثر في مدينته، وأنه لو توجه لها، فلن يثبت لمدينته حكم الهزيمة أيضاً.

(وهذا قادح: النقض).

٦ ـ ولعله قد جاء جاسوس من الجيش الغازي للقائد، وأخبره أن أمر الجيش الغازي **مضطرب**، فمنهم من يريد التوجه إليه، ومنهم من يريد وجهة أخرى، ومنهم من يريد نصرته، ومنهم من هو ناقم على قائده، وفي كل يوم لهم رأي، فيعرف القائد أن جيشاً فيه هذا **الاضطراب** لن يقوى بحال على أن يصل لأسواره، ولا أن ينال منه.

(وهذا قادح: الاضطراب).

* حسناً، فلنفرض أن الأخبار قد وصلت إلى القائد أن جيش العدو، جيش ذو اعتبار، ومعه ما يكفي من العدة والعتاد، ورأيه واحد، فإنه يعمد ـ قبل المواجهة ـ إلى أحد مانعين:

٧ ـ أن **يُفسد** القائد موضع الهدف عند الجيش، **ويقلب** طريق سيرهم، فيصرف القائدُ الجيشَ الغازي إلى بلاد تابعة لمملكة خصمه، بأن يحرف معالم الطريق، أو أن يغري الجيش ويقنعهم، أو يدعوهم لمذهبه بما يجعلهم يَكِرُّون إلى بلادهم الأولى غازين، ولمن جيَّشهم محاربين، وهذا هو غاية الغايات

التي يظهر بها القائد على خصمه، فيجعل سلاح العدو سلاحاً عليه.

(وهذا قادح: فساد الوضع = القلب)[1].

ثم إن هذا القائد المظفر، حين يقلب الجيش الغازي، فله في ذلك مرتبتان:

أ ـ **الأولى**: أن يجعلهم أولياء له، أعداء لمن أرسلهم، فيقومون بغزو الملك الذي أرسلهم، ثم يعودون لينظموا إلى جيوش القائد، وينصروه.

ب ـ **الثانية**: أن يجعلهم أعداء لمن أرسلهم فقط، وغزاة له، دون أن يبلغ بهم مرتبةً ينضموا فيها لجيشه.

٨ ـ وقريب منه، ألا يجعل الجيش يرتد إلى بلد خصمه، ولكن يصرفه إلى بلد أخرى ثالثة، ليست من الفريقين، فيشاركهم القائد في غزوها، ويقول بموجب خطتهم

(قادح: القول بالموجب).

* حسناً... القائد الآن لم تفلح معه الطرق السابقة، فقد (استفسر) وتأكد أن الجيش متوجه لأراضيه، وكان عتاد المخالف (معتبراً) وقوياً، ولم يقدر أن يفسد (وضعه) ويحرف وجهته و(يقلب) مساره.

أي: إنه صار أمام الأمر الواقع، من توجه الجيش إليه، وحينها فإنه ينتقل إلى:

٩ ـ منع الجيش الغازي، فيعمل جهده في أن يضع ما يحول بين جيش خصمه وبلده، كأن يبني سوراً مانعاً؛ كسور ذي القرنين الذي منع يأجوج مأجوج، أو يحفر خندقاً؛ كخندق الأحزاب الذي منع المشركين من تجاوزه إلى المدينة.

(قادح: المنع).

* القائد، استدعى رسولاً من الجيش الغازي، وسأله عن سبب غزوه:

---

(١) قادح القلب وقادح فساد الوضع متقاربان جدّاً، وذكروا بينهما فروقاً دقيقة لا يهم ذكرها في هذا الموضع، انظر: البحر المحيط ٥/ ٣٢١، التحبير شرح التحرير ٧/ ٣٥٦٤، شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٤٣، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/ ٣٦٧، تيسير الوصول لابن إمام الكاملية ٦/ ٩ ـ ١١، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢/ ٣٩٣.

فقال: «أرسَلَنا رئيسُنا للبلدة الفلانية (غير بلدة القائد)؛ وسبب إرساله: أن أهلها يعتقدون كذا (مثلاً: مذهب الخوارج)، وأنتم تعتقدون نفس المذهب، فلا بد أن نغزوكم، فتلك البلدة أصل، وبلدتكم فرع، والعلة المشتركة بينكما: أنكم جميعاً خوارج».

فالقائد المغزوُّ له أن يمنعه بطرق:

أ ـ أن يبين له أنه يعرف رئيسهم، وأن رئيسهم لم يبعثهم لغزو البلد الفلاني، بل للتفاهم معهم مثلاً **(منع حكم الأصل)**.

ب ـ أن يبين القائد للرسول أن رئيسه قد أرسلهم لغزو تلك البلدة، ولكن تلك البلدة لا يتحقق فيها ذلك الوصف (ليس فيها خوارج)، فلا يصح ظنهم أن علة الغزو في تلك البلدة (الأصل) كونهم خوارج، بل لسبب آخر، كأن يكونوا كفاراً مثلاً، فالقائد منع وجود ما توهموه علَّةً في الأصل **(منع وجود العلَّة في الأصل)**.

ج ـ أن يبين له أن رئيسه قد أرسلهم لغزو تلك البلدة، وأن تلك البلدة فيهم ذلك الوصف (أنهم خوارج)، ولكن رئيسهم لم يرسلهم لغزوهم من أجل كونهم خوارج، بل لسبب آخر، ولوصف مغاير، كأن يكونوا قد جنوا على حلفاءه أو غير ذلك **(منع علَّة الأصل)**.

د ـ أن يبين القائد للرسول أن رئيسه قد أرسلهم لغزو تلك البلدة، ويوافقه على أن في تلك البلدة خوارج، ويوافقه أيضاً على أن سبب الإرسال: كونهم خوارج، ولكنه يخالفهم في كون بلدته هو فيها خوارج **(منع وجود العلة في الفرع)**.

ويبرهن له وجود فرقٍ مؤثر بين البلدتين، فتلك بلاد بدعة، وهذه بلاد سُنَّة، فلا يصح القياس **(قادح الفرق = القياس مع الفارق**، وهو قريب من النوع الأخير من المنع).

١٠ ـ وقد يبدو للقائد أن يفرِّق جيش خصمه **ويُقَسِّمه**، فيصرف بعضهم عن غزوه، بإقناعهم، أو بصرفهم لعدو آخر، ويتوجه للبعض الآخر بما يصلح لمقاتلته، من طرق المنع أو المعارضة.

(وهو قادح: التقسيم).

١١ ـ فأما إذا لم يظفر القائد بما سبق، فإنه يصير إلى **معارضة** الجيش المقبل إليه بجيش مثله، أو أقوى منه، ليمنع غزوه، ويكفي شره.

(وهو قادح: المعارضة).

١٢ ـ وقد بلغه أن الجيش المقدم متصف بصفات مؤثرة في الحرب؛ كقوة أجسامهم، وفتك أسلحتهم، فأعد لذلك ما يناسبه من جنوده البواسل، وعُدّدِه الفاتكة.

وبلغه أوصاف أخرى لذلك الجيش، ولكنها **عديمة التأثير**، فلم يأبه بها، وعلم أنها غير مؤثرة في الغزو على بلاده، ككونهم بيضاً أو سمراً، أو كون ثيابهم منسوجة من نوع معين من القماش، فالغزو ثابت، سواء لبسوا صوفاً أو حريراً.

(قادح: عدم التأثير).

هذا حاصل مثال (الجيش) التوضيحي، وأحسب أن استحضارك لهذا (العرض التمثيلي) بما فيه من مناورات وتكتيك، وكرٍّ وفرٍّ، .. سيسهل عليك استحضار تلك القوادح أثناء تناولك للرد على مقالة ما، فإنما جاءت الأمثال في الشرع لتقريب الإدراك، واعتبار المعقول بالمحسوس.

ولننتقل الآن لعرض ما تقدم من القوادح على القانون الجدلي، مع شرح مفاهيمها، وضرب أمثلتها من مسائل الاعتقاد، والله المستعان.

المطلب الثالث

ما ترجع إليه قوادح الاستدلال

لقد قرر أهل الجدل والأصول أن القوادح (= الاعتراضات = الأسئلة) على تعددها، فإنها ترجع إلى قادحين: المنع، والمعارضة[(١)].

---

(١) ممن ذهب إليه ابن الحاجب المالكي، وهو القول الثاني له كما في مختصره، انظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ص٣٣٩، وكذلك صفي الدين الهندي الشافعي، كما في نهاية الوصول في دراية الأصول ٨/٣٦١٣، والطوفي الحنبلي، كما في شرح مختصر الروضة ٣/٥٦٥، والمحلي كما في شرح جمع الجوامع له مع حاشية البناني ٢/٥١٠، وابن همام الحنفي، كما في التقرير والتحبير، =

وسبب ذلك: أن غرض المستدل الإلزام بإثبات مُدَّعَاه بدليله، وغرض المعترض عدم التزام ذلك بمنع المستدل عن إثبات مدعاه.

وإثبات المستدل لمدعاه بدليله يكون بأمرين:

الأول: صحة مقدمات دليله؛ ليصلح للشهادة.

والثاني: سلامة دليله عن المعارض؛ لتنفذ الشهادة، فيترتب عليه الحكم.

وعليه فإن هدم المعترض لقول المستدل يكون بهدم أحد هذين الأمرين:

فهو إما أن يقدح في صحة دليل المستدل؛ ليبطل شهادته، وذلك يكون بمنع مقدمة من مقدمات هذا الدليل (وهذا هو المنع).

أو أنه يأتي بما يعارض ويقاوم دليل المستدل؛ ليهدم نفوذ شهادته، ويمنع ثبوت حكمها، (وهذا هو المعارضة)[1].

المطلب الرابع

تفصيل القول في قوادح الاستدلال العقدي

وقد آن أوان الشروع في لب هذا البحث، وأبرز معالمه، وذلك بشرح القوادح التي تمثل في الحقيقة أبرز الأدوات التي يستعملها الناقد في التعامل مع المقالة المردود عليها، ولذا، حسن أن تذكر هذه القوادح والأسئلة على قدر مناسب من التوضيح والتفصيل، والتطبيق والتمثيل، فإلى هذه القوادح:

* القادح الأول: الاستفسار[2]:

المراد به: طلب المعترض من المستدل أن يفسر لفظه، ويبين المراد به.

وذلك فيما إذا كان لفظ من ألفاظ المستدل مجملاً؛ أي: يحتمل أكثر

= ط. دار الكتب العلمية ٣/٣١٦، وابن نجار الحنبلي، كما في شرح الكوكب المنير ٤/٢٢٩، وانظر: البحر المحيط ٥/٣٥٠، وقد ذكر فيه ما يدخل تحت كل واحد منهما من القوادح الأخرى.

(١) انظر: شرح العضد ص٣٣٩، شرح جمع الجوامع للمحلي مع حاشية البناني ٢/٥١٠.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/٤٦٠، علم الجذل للطوفي ص٥٥.

من معنى، أو غامضاً، يحتمل اختلافاً في التفسير، ونحو ذلك.

فإذا كان قول المردود عليه أو حجته مشتملة على لفظ مجمل أو غامض، لزم أن يبدأ الراد في التبيُّن من مراد المردود عليه بهذا اللفظ، قبل أن يشرع في ردِّه، ولهذا جعلوا سؤال (الاستفسار) مُقدَّم الأسئلة والقوادح[1]، لئلا يبني الراد ردَّه على معنى ليس بمرادٍ من الأصل للمستدل، فإنه ما لم يعرف مراد المستدل، استحال عليه أن يتوجه إلى كلامه بمنعٍ أو معارضة، فتوجه عليه أن يستفسر عن كل لفظ غريب أو محتمل ابتداءً.

ومن البيّن أن الاستفسار بحد ذاته ليس قدحاً، وإنما هو مقدِّمة ضرورية لسائر القوادح، ولهذا لم نطلق عليه اسم (القادح)، بل جعلناه (سؤالاً)، وهو سؤال لفظي؛ أي: راجع إلى اللفظ.

قالوا: وهو راجع إلى المنع؛ لأن المعترض منع أن لفظ المستدل مفيد أو جائز الإيراد في المناظرة[2].

على أن الإجمال والتعدد في معنى لفظ المستدل، له أوجه متعددة، ومنها:

١ ـ أن يكون مجملاً ومحتملاً من جهة الدلالة اللغوية:

ولهذا عدة أسباب، منها:

أ ـ الإجمال، بأن يكون متردداً بين أكثر من معنى لغوي؛ كالألفاظ المجملة في اللغة.

ب ـ الغرابة، بأن يكون غامضاً، وغريباً؛ كأن تذكر ألفاظ وحشية.

وهذا النوع يلجأ إليه بعض أهل التلبيس، لكي يجد لنفسه مخرجاً حين يُحصر بالسؤال، فيفسره عند الجمهور بمعنى، ويفسره عند خاصته بمعنى آخر، وقد يندرج في ذلك كثير من رموز المتصوفة؛ كاستعمالهم للفظ الفناء، والاصطلام، والمحو، ونحوها مما تراه في معاجم الصوفية وكتبهم.

---

(١) انظر: مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٣١.

(٢) علم الجذل للطوفي ص٥٥.

٢ ـ أن يكون اللفظ مجملاً من جهة الدلالة الشرعية:

بأن يكون لهذا اللفظ معانٍ متعدِّدة قد جاءت بها النصوص، واحتج المستدل ببعضها على مراده، فيستفسر المعترض من المستدل: أي هذه المعاني الشرعية أردت.

وذلك من مثل لفظ الإرادة، حيث ورد في القرآن بمعنى الإرادة الكونية القدرية، في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥].

وورد بمعنى الإرادة الشرعية، كما في قوله ﷻ: ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٧].

والفرق بين الإرادتين معلوم.

فإذا ما قال القدري: إن الله لم يرد المعصية من العاصي.

فإن المعترض يستفسر منه ابتداءً: هل تعني الإرادة الكونية، أو الشرعية.

٣ ـ أن يكون اللفظ مجملاً من جهة الدلالة الاصطلاحية (العرفية):

وذلك بأن يكون اللفظ بيِّنَ المعنى من جهة الدلالة اللغوية، وفي لسان الشارع، ولكن الإجمال قد ورد عليه من جهة المعاني التي عُلِّقت بذات اللفظ من جهة الاصطلاح، خصوصاً الاصطلاحات المختصة ببعض الفرق.

وهذا النوع من أكثر ما يحتاج إليه الباحث في العقيدة، وهو مما يعمد إليه كثير من أهل الباطل ليروِّجوا به بدعهم، ويُلَبِّسوا على أهل الحق والعوامّ، فيأتون بمعانٍ باطلة، ويُعَلِّقونها بألفاظٍ معلومة المعنى من جهة اللغة، أو في لسان الشارع، إما في جانب النفي أو جانب الإثبات، ليصِّلوا من خلال تلك (الأغلفة اللفظية) إلى تمرير المعاني الفاسدة على من لم ينتبه لها.

وسيأتي مثال ذلك عند قادح التقسيم.

والحاصل: أن الإجمال الوارد هنا يستدعي من المعترض أن يستفسر عن المعنى الدقيق من ذلك اللفظ أو المصطلح.

فإن لم يتيسر الاستفسار عنه، انتقل المعترض إلى التقسيم، وسيأتي.

على أن سؤال الاستفسار إنما يُلجأ إليه إن لم يكن اللفظ المراد ظاهراً في المراد، وإلا لم يتوجه هذا السؤال[1].

* القادح الثاني: المطالبة[2]:

وهو: طلب المعترض من المستدل الدليلَ على أن الوصف الذي جعله جامعاً بين الأصل والفرع: هو علّة الحكم.

وقد يُعَمَّمُ مفهومُه فيقال: هو طلب دليل الدعوى.

سواءً كان الدليل علّة ـ في القياس ـ أو نصّاً أو إجماعاً أو ما سوى ذلك.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾﴾ [البقرة: ١١١].

فطالبهم بالبرهان على دعواهم، وهذه الآية حجة على أن النافي يلزمه الدليل كما المثبت؛ لأن الله قد طالبهم بالبرهان على دعوى نافية[3].

وكذا قوله: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً ۖ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ ۖ﴾ [الأنبياء: ٢٤].

وأمر المطالبة بيِّن، وهو ليس قدحاً بحدِّ ذاته ـ كما قيل في الاستفسار ـ وإنما هو مقدمة لمعرفة دليل المستدل، فإذا ما بيَّنه توجه إليه المعترض بقادح آخر.

ولكن قد يكون مآل المطالبة إلى القدح في دعوى المستدل، وذلك فيما إذا عجز المستدل عن إثبات الدليل على دعواه، فيسقط قوله لعدم انتهاضه بالدليل، أو أن يكون فيها افتضاحه حين يقدح في جنس الأدلة الشرعية التي طالبه السُّنّي أن يأتي بدليل منها، جاء في ذكر محنة الإمام أحمد، أنه لما ناظر الجهمية بحضرة المعتصم، وانقطعت حججهم، قال لهم: «يا أمير المؤمنين، أعطوني شيئاً من كتاب الله، أو سُنَّة رسوله حتى أقول به، فقال ابن دؤاد: وأنت لا تقول إلا بهذا وهذا؟ فقلت: وهل يقوم الإسلام؟لا بهما؟!»[4].

---

(١) مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ٤/٢٣٦.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/٤٩٨.

(٣) انظر: علم الجذل ص١٠١.

(٤) البداية والنهاية ١٠/٣٣٣.

* **القادح الثالث: فساد الاعتبار**[1]:

وهو: **بيان المعترض أن دليل المستدل غير معتبَر في هذا المكان، وإن كان مُعتَبَراً في نفسه**[2].

وذلك كمخالفة القياس للنص أو الإجماع[3].

ومن الممكن أن نصوغ له تعريفاً عامّاً، ليوافق ما نحن فيه من مجال عقدي، فيقال:

فساد الاعتبار: **معارضة الدليل الشرعي (النص والإجماع) بدليل غير شرعي**؛ كالعقل، والكشف، والذوق، ونحوها مما ليس معتبراً في الاحتجاج العقدي، أو أنه دون مرتبة الدليل الشرعي في الاعتبار.

ولذا قرر بعض أهل العلم أن فساد الاعتبار راجع إلى النزاع في الاحتجاج بجنس الدليل المذكور، كما لو استدل شافعيٌّ بالقياس على الظاهري، فيقول الظاهري: ما ذكرته فاسد الاعتبار؛ أي: أنك اعتبرت ما لا يصلح أن يكون دليلاً[4].

وإنما سمي فساد اعتبار لأن اعتبار هذه الأجناس من الأدلة الباطلة أو الضعيفة مع النص والإجماع: اعتبار لها في معارضة ما هو أقوى منها، وهو اعتبار فاسد وظالم؛ لأنه وضع لها في غير موضعها[5].

وقد تكون مخالفة النص والإجماع في دليل المردود عليه إجمالاً، وقد تكون هذه المخالفة في مقدمة من مقدّمات الدليل[6]، إذا ما كان الدليل مركباً من مقدمات متعددة.

ومن أمثلته من القرآن، قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٦٧، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٣٦.

(٢) علم الجذل للطوفي ص٥٦.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٦٧، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٣٦.

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٧١.

(٥) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٦٧، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٣٨.

(٦) انظر: مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٣٨.

لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًاۚ قَالُوٓاْ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِۚ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِۖ وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٧﴾﴾ [البقرة: ٢٤٧]، فهم قد قدحوا في أهلية طالوت للملك بوجه نظري فاسد، من كونهم أغنى منه، أو أعز نسباً، وهذا وجه فاسد الاعتبار؛ لأنه قياس في مقابلة نص، فإن الله ﷻ استصلحه وأهَّله للملك بحسب علمه فيه، وأنتم تنكرون ذلك بناء على أن الحسب والنسب مناط استحقاق الملك، ولا قياس مع النص[1].

ومثل ذلك في قوله: ﴿وَإِذَا جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ قَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ رُسُلُ ٱللَّهِۘ ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤].

بل إن أول ذنب عُصي الله به، كان بقياس فاسد الاعتبار، حيث قاس إبليس حكم السجود على مادة الخلق، حين ظن أن مادة خلقه تفوق وتفضل على مادة خلق آدم ﷺ، وأن الأفضل لا يسجد للمفضول، وأن موجب هذا أن لا يسجد لآدم، وهذا من أفسد أوجه القياس، فهو معارضة للنص القاطع من الله الذي لا يسأل عما يفعل، بنظر عقلي، ومجرد الاعتبار للنظر في مقابل النص هو اعتبار فاسد، ولذا سمى بعضهم القياس المقابل للنص قياساً إبليسياً[2].

ومن أوجه فساد الاعتبار: أن يكون الحكم مما لا يمكن إثباته بالقياس أصلاً[3].

وهذا وارد في أبواب الغيبيات؛ كإثبات حكم متعلق بالله بقياس تمثيل، كأقيسة المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين، حيث أوجبوا على الخالق ما رأوه واجباً على المخلوق وحسناً منه.

فيقال: إن هذا قياس فاسد الاعتبار من الأصل؛ لأن الأمور الغيبية لا

---

(١) انظر: علم الجذل ص١٠٤.

(٢) انظر: الصواعق المرسلة ١/٣٧١، ٣/٩٩٨، ١٠٠٨.

(٣) انظر: مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ٤/٢٣٨.

يصح اعتبارها وقياسها (قياس تمثيل) بالأمور المشهودة، خصوصاً ما يتعلق بذات الله وصفاته وأفعاله[1].

ومن أوجه فساد الاعتبار أيضاً: التسوية بين ما فرَّق الشرع بينه[2].

ومن ذلك: تسوية المتصوفة والرافضة بين التوسل الشرعي، والبدعي أو الشركي.

كتسويتهم التوسل بطلب الدعاء من الأحياء بطلبه من الأموات، وهذا قريب من قادح الفرق، وسيأتي.

وعموماً؛ فغالب حجج المخالفين من أهل الفلسفة والكلام والتصوف وغيرهم في تأسيس أقوالهم المخالفة للسلف: من الممكن أن يتوجه إليها القدح بفساد الاعتبار؛ لأنها قائمة على أدلة أجناسُها غير معتبرة استقلالاً، فضلاً عن أن تكون معتبرة في مقابلة الدليل الشرعي، فيبقى على المتصدي للرد أن يثبت ويبرهن إلغاء الاعتبار لتلك الأجناس من الأدلة في المجال العقدي، فإذا أثبت سقوطها، سقط ما اندرج تحتها من فروعها، وهذا كافٍ في إبطال الاحتجاج بها، إلا أن الأكمل أن ينتقل إلى إبطال أعيانها إن أمكنه ذلك، على التنزل والتسليم، بأحد القوادح التالية.

وقادح فساد الاعتبار يرجع إلى المنع؛ لأن المعترض منع كون القياس حجة مع النص[3].

* القادح الرابع: فساد الوضع[4]:

وهو: **اقتضاء العلَّة نقيض ما عُلِّق بها**[5].

---

(١) حول مسألة التحسين والتقبيح انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ٨/ ٩١، ٣٠٩ ـ ٣١٠، ٤٣٤ ـ ٤٣٦، مدارج السالكين ١/ ٦٦، ٢٣١، ٢٤٩، مفتاح دار السعادة ٢/ ٦ ـ ٧٨، ١٠٦، منهاج السُّنَّة النبوية ١/ ٤٤٧، ٣/ ١٧٨.

(٢) علم الجذل للطوفي ص٥٦.

(٣) علم الجذل للطوفي ص٥٧.

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٧٢.

(٥) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٧٢.

كأن يثبت النص أو الإجماع على أن هذه العلَّة إنما تدل على نقيض الحكم الذي ذكره المستدل معها، ورتَّبه عليها[1].

فإذا ما أتى المستدل بدليل أو عِلَّة، واستنبط منه حكماً.

فإن المعترض يبيِّن أن هذا الدليل أو تلك العلة إنما يدل على نقيض الحكم الذي علَّقه عليها المستدل.

فكأن المخالف قد جعل الدليل على وضع معين؛ أي: جعله على كيفية واتجه به وجهةً معيَّنة لينتج بها حكماً معيناً.

فيبين المعترض (الرادُّ) أن ذلك الوضع للدليل قد كان على خلاف الحكمة، فيكون فاسداً.

وأن النظر الصحيح للدليل أو العلة إنما ينتج نقيض الحكم الذي استنبطه منه المستدل.

وفساد الاعتبار قريب من القدح بالقلب، وذكروا بينهما فروقاً لا يهم تفصيلها في هذا المقام، فنؤجل أمثلته لقادح القلب.

قالوا: قادح فساد الوضع مترددٌ بين المنع والمعارضة:

فالمعترض لـمَّا بيَّن أن دليل المستدل أو علَّته لا تدل على مطلوبه، فهذا من المنع.

ولمَّا بيَّن أن دليل المستدل أو علته تدل على نقيض أو خلاف مطلوبه: كان هذا من المعارضة[2].

* القادح الخامس: المنع[3]:

وهو من أهم القوادح وأشهرها استعمالاً، وهو قادح بنفسه مستقل، وإن كانت بعض القوادح الأخرى ترجع إليه من بعض الوجوه.

---

(١) انظر: مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٤٢.

(٢) انظر: علم الجذل للطوفي ص٥٧.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٨١.

والمراد به على سبيل الإجمال: **منع إفادة دليل المخالف لحكمه**، بمنع واحدة من مقدماته أو أكثر.

وتتعدد أنواع المنع وأضربه بحسب جنس الدليل الذي أورده المخالف، فمن ذلك:

أولاً: الدليل من القرآن:

فيتوجه إليه المنع بالاعتراض على وجه الدلالة، بأن يبين المعترض أن دليل المستدل لا يدل على حكمه ومقصوده.

ويحتج المعترض على منعه هذا بما أمكنه من طرق تفسير النص ابتداءً؛ كتفسيره بالقرآن، وبالسُّنَّة، وبأقوال الصحابة، وإجماع السلف والمفسرين، ثم بالدلالة اللغوية، وبقواعد التفسير والاستنباط، وبالدلالات الأصولية المعتمدة[1].

ففي كل ذلك: يبين المستدل أن إعمال هذه الطرق المتقدمة في فهم النص: يجعل النص غير دالٍّ على مراد المستدل، وإنما يدل على تفسير النص بخلاف ـ أو نقيض ـ ما فسره به المستدل.

فيكون بهذا قد منع الاستدلال.

وله كذلك أن يبطل تفسير النص بدلالة الالتزام، بأن يبين أن المعنى الذي فسره به المستدل يلزم عليه لوازم فاسدة، وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم.

مثال ذلك: إذا ما فسَّر المبتدع: الاستواء بالاستيلاء، فإن المعترض يبين بطلان هذا التفسير: ـ ببيان دلالة النصوص على حقيقة الاستواء، وأنه قد ورد في مواضع بمعنى العلو الخاص اتفاقاً، كقوله تعالى: ﴿لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [الزخرف: ١٣].

ـ ويبين أن الاستواء لم تعرفه العرب بهذا المعنى.

---

(١) مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ٤/٢٥٩ ـ ٢٦٠.

ـ ثم يبين أن هذا التفسير يلزم عليه لوازم فاسدة، ومنها أنه يلزم عليه أن الله تعالى لم يكن مستولياً على العرش من قبل، ويدل على هذا اللازم بمفهوم المخالفة من الدلالات الأصولية، ودلالة حرف (ثم) في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، أو يدل على أن لازمه أن الله لم يملكه إلا بعد المغالبة (تعالى الله) ويدل على ذلك من جهة المعنى اللغوي، وأن (الاستيلاء) يستلزم تقدم المغالبة، ونحو ذلك.

ـ كما يبين أن هذا التفسير مخالف لتفسير السلف وإجماعهم.

ـ ويبين أن هذا التفسير المُبتَدَع قد منعه أئمة السلف المجمع على إمامتهم، وأنه لم يثبته أحد من منهم.

ـ وبغير ذلك[1].

ومن هنا تعلم أن قادح (المنع)، بل عامة القوادح، قد يخرج المعارض منها بعدة طرق لمنع المثال المعين.

ثانياً: الدليل من السُّنَّة:

ويتوجه إليه كل ما سبق ذكره في الدليل القرآني.

ويضاف إليه: منع صحة الحديث.

وأمره بيِّن.

ويذكر بعض أهل الجدل قادحاً آخر، وهو منع الاحتجاج بحديث الآحاد في ذلك الباب، ومنها عموم أبواب الاعتقاد، خصوصاً ما يتعلق بالإلٰهيات عندهم.

وهذا المسلك من القدح مسلك فاسد، وغير وارد فيما يعترض به أهل السُّنَّة على مخالفيهم، إذ من منهجهم اعتماد ما صح من السُّنَّة في أحكام الشريعة كافة، ومنها: أبواب الاعتقاد، وتقرير ذلك والاحتجاج له ودفع الشبه

(١) انظر: نقض الدارمي على المريسي ١/ ٤٥٤ ـ ٤٥٦، نكت القرآن للقصاب الكرجي ١/٤٢٨، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني ٢/ ٦٢٠، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ٥/ ١٤٢ ـ ١٤٥، بيان تلبيس الجهمية ٢/ ٣٣٦، مختصر الصواعق المرسلة، ت: العلوي ٣/ ٨٩٢ ـ ٨٩٣.

حوله ليس هذا محلُّه[1].

ولكن مع ذلك فإننا نستفيد من هذا في الجدل، وذلك فيما إذا احتج المبتدعة بأي حديث أو أثر على ما ابتدعوه في أي قضية من قضايا أصول الدين، وهذا كثير، فإننا نجيبهم بما التزموا به من أن أحاديث الآحاد ليست حجة عندهم في أبواب الاعتقاد، فلا يستقيم احتجاجهم به لتأسيس مذهبهم.

ثالثاً: الإجماع:

فإذا ما احتج المخالف بإجماعٍ على قوله، فإن للمعترض أن يمنع ذلك الإجماع:

إما بمنع ثبوته، لوجود المخالفة الصريحة، أو القدح في نقله أو في من نقله[2]، أو بإثبات إجماع مخالف له من نَقْلِ من هو أثبت[3].

رابعاً: الأدلة النظرية والعقلية، كالقياس:

فهذه الأدلة النظر تكون مركبة من عدة مقدمات ونتيجة، فمنع الاستدلال بها يكون بمنع مقدمة من مقدمات الدليل.

ولهذا فقد قسم أهل الأصول والجدل المنع ههنا إلى سبعة أقسام:

---

(١) انظر: الانتصار لأصحاب الحديث لأبي المظفر السمعاني ص٣٤ ـ ٤١، ومختصر الصواعق المرسلة، ت: العلوي ٤/١٤٠٧ ـ ١٤٠٩، ١٤٤٨ ـ ١٦٤٨، حيث استطرد الإمام ابن القيم رحمه الله في الرد على المتكلمين في ردهم أخبار الآحاد في العقائد، وبيَّن مخالفة قولهم لعمل النبي ﷺ، ولعمل الصحابة ـ كقبولهم خبر الواحد في تحول القبلة ـ ولإجماع الأمة من بعده، ونقل أقوال السلف وغيرهم في قبوله، وبيَّن شواهده وأدلته، وفصَّل القول في ذلك ـ بما يقارب مائتي صفحة من هذه الطبعة ـ فشفى وكفى، فرحمه الله ورضي عنه.

(٢) انظر: مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ٤/٢٥٨.

(٣) وهذا قد يندرج في القدح بالمعارضة، ولكن المراد به هنا الاستدلال بالإجماع المنقول من الثقة السُّنيّ على بطلان الإجماع المقابل، بخلاف معارضة الإجماع بالإجماع، فقد يستدل بها في أبواب الفقه مثلاً على إبطال الإجماعَين، إثبات أن المسألة خلافية.

وللتوسع في هذه الإجماعات الباطلة المنقولة عن المخالفين، ينظر: رسالة أخينا الشيخ د. ياسر اليحيى (دعاوى الإجماع عند المتكلمين).

ثلاثة منها تتعلق بالأصل، وثلاثة تتعلق بالعلة، وواحد يتعلق بالفرع، وهي كما يلي:

١ ـ منع حكم الأصل:

فلو فُرض أن معتزليّاً منع صفة من الصفات، واحتج على منعه بقياسها على صفة أخرى منفية عنده؛ كأن ينفي صفة السكوت لانتفاء صفة الكلام من الأصل عنده، فإنه قد جعل الصفة الثانية أصلاً، وحكم عليها بالنفي.

فالمنع ههنا يكون بمنع حكم الأصل، بأن يُثبِتَ السُّنيُّ أن تلك الصفة ثابتة، ويستعمل في إثباتها طُرُق الاستدلال الابتدائي، فإذا ما أثبتها لزم إبطال حكم الأصل عند المستدل، فيبطل القياس.

وله أن يمنع بطريق آخر، وهو إبطال الأدلة التي اعتمدها المعتزلي في حكم الأصل؛ أي: الأدلة التي نفى بها تلك الصفة الأخرى، كليةً كانت أدلته أو جزئيةً، فإذا بطلت أدلة النفي بقي حكم الأصل خالياً عن نفي أو إثبات، وهو ما يعبر عنه في مثالنا بالتوقف فيما لم يرد فيه نفي ولا إثبات من الصفات، فلا يُثبت ولا ينفى، وفي كلا الحالتين (تبين أثبات الصفة، أو بطلان منعها) يبطل قياس المخالف عليها لنفي صفة أخرى.

ومن أمثلة هذا النوع من المنع: من نفى صفة الاستواء، وجعل معناه الاستيلاء، واحتج ببيت الأخطل: قد استوى بشرٌ على العراق، بمعنى استولى عليها، فكذلك استواء الله على العرش، هو بمعنى الاستيلاء[١].

فالأصل عند هذا المستدل في احتجاجه اللغوي: استواء بِشْر، والفرع:

---

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن ص١٦٦، وانظر: المرجع السابق ص٢٣٦، شرح الأصول الخمسة ص٢٢٦، المختصر في أصول الدين ـ ضمن رسائل العدل والتوحيد ١/ ١٨٦، رسالة في تفسير العرش والكرسي ضمن رسائل القاسم الرسي الزيدي ١/ ٦٨٢، الكشاف للزمخشري ٣/ ٥٤، تلخيص البيان في مجازات القرآن للشريف الرضي المعتزلي ص٨٠ ـ ٨١، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي ص٧٣ ـ ٧٤، حقائق المعرفة في علم الكلام لأحمد بن سليمان الزيدي ص٣٩٠، وكذلك: مقالات الإسلاميين للأشعري ص١٥٧، ٢١١.

استواء الرب، وحكم الأصل عنده: أن استواء بشر ليس بمعنى العلو والارتفاع، بل بمعنى الاستيلاء.

فهذا احتجاج عنه أجوبة كثيرة، يهمنا منها ههنا: أن نمنع حكم الأصل، فيقال: إننا نمنع أن يفسر الاستواء في بيت الأخطل بالاستيلاء، ولا نسلم بامتناع حمله على العلو الحقيقي وذلك أن المقصود بهذا البيت هو بشر بن مروان، أخو الخليفة عبد الملك بن مروان[1]، وبشر لا يَصدُق عليه أن يقال: قد استولى على العراق؛ لأنه قد كان والياً لأخيه ونائباً عنه، ولم ينازع أخاه المُلكَ ولم يُغالبه، فالمستولي على العراق عبد الملك لا بِشر، بل المستولي عليها هو من فتحها، وهو عمر بن الخطاب ﷺ، ومعلوم أنهم لم يقولوا: قد استوى عمر على العراق لَمَّا فتحها، ولا: استوى عثمان ﷺ على خراسان، ولا: استوى رسول الله ﷺ على اليمن، مع أنهم قد استولوا عليها، فبطل تفسير الاستواء في البيت بالاستيلاء، فهذا جواب بمنع حكم الأصل.

ثم يُقال: إن الاستواء في هذا البيت محمول على القاعدة العامَّة، وهو أنه بمعنى العلو والاستقرار.

وذلك أن هذا البيت قد قيل لَمَّا علا بشرٌ على كرسيّ المُلك، إذ من عادة الملوك ونوَّابهم أن يجلسوا فوق سرير المُلك، كما يقال: جَلَسَ الخَليفةُ على سرير المُلك، فلم يضف الاستواء إلَّا لمن استوى بنفسه على تلك البلد، وارتفع على سرير ملكها، وهو بشر، لم يُقل في عبد الملك وغيره، كما أن هذا البيت يدل على معنى آخر للاستواء، وهو: الاستقرار إذ يتضمَّن ذلك معنى استقراره وثباته عليها، ودخوله دخولَ مستقرٍّ ثابتٍ غير مُزلزل.

وبذلك يكون بيت الأخطل دالّاً على تفسير الاستواء بالعلو والارتفاع والصعود والاستقرار، وهي معاني الاستواء عند السلف، وبه يبطل حكم الأصل، بل به ينقلب بيت الأخطل عليهم[2].

---

(١) انظر: البداية والنهاية لابن كثير ٩/٧.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ١٦/٣٩٧، ١٧/٣٧٥، مختصر الصواعق المرسلة، ت: العلوي ٣/٩١٣ ـ ٩١٦.

٢ ـ منع كون الأصل مما يُقاس فيه:

كأن يكون مما اختلف في جواز القياس فيه.

وهذا وارد في باب الاعتقاد بجلاء، فعامة الأحكام الإلٰهية والغيبية مما لا يتأتى القياس فيها قياس تمثيل ومساواة؛ لأنها من الغائب الذي لا يمكن الجزم بمساواة العلة فيه مع الشاهد.

ومن ذلك: عامة ما أوجبه المعتزلة على الله من باب التحسين، وما منعوه عليه من باب التقبيح؛ لأن ذلك مبني عندهم على القياس الفاسد، فما كان واجباً على العبد جعلوه واجباً على الرب، والعكس.

ومن ذلك: كثير مما أحدثه المبتدعة في أبواب العبادات، وقاسوها بأقيسة فاسدة، كقياسهم الاستشفاع بالأولياء على الاستشفاع بالوزراء عند الملوك، وسيأتي تفصيل هذا المثال وغيره في قادح الفرق.

وهذا النوع من المنع مقارب لما سبق ذكره في فساد الاعتبار.

٣ ـ منع كون الأصل مُعَلَّلاً بعلة معلومة:

فيكون تعبديّاً، كعدد الحصى في الرمي، وعدد أشواط الطواف.

وهذا يَرِدُ كثيراً على ما أحدثه المبتدعة في العبادات، وقاسوها على عبادات أخرى مما لا يدخلها التعليل، ومما تكون العلة فيه تعبُّدية؛ كطوافهم على بعض المزارات قياساً على الطواف على الكعبة، فالأصل (الطواف على الكعبة) علته تعبدية، لا يجوز أن تعدى لغير ما ورد به النص، فضلاً عن محاذير أخرى في ذلك الطواف البدعي أو الشركي، وكحلفهم بالكعبة قياساً على طوافهم بها، وغير ذلك[١].

٤ ـ منع وجود الوصف المُدَّعى علةً في الأصل:

ومثاله في باب الاعتقاد: من احتج على التبرك بقبر النبي ﷺ بدفن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما بجانب النبي ﷺ، وطلب عمر رضي الله عنه أن يدفن بجوار النبي ﷺ،

---

(١) انظر: فتح المجيد شرح كتاب التوحيد ـ مطبعة السُّنَّة المحمدية ص٤١٩.

قالوا: وهما إنهما إنما طلبا ذلك للتبرك بقبره ﷺ[1].

فالأصل عندهم هو فعل الشيخين، والفرع هو تبركهم بالقبر بالتمسح ونحوه، والعلة الجامعة التي ادعوها هي التبرك، والحكم المُدَّعى: مشروعية التبرك.

فنرد عليهم بمنع وجود الوصف في الأصل، وأن فعل الشيخين وطلبهما لم يكن بقصد التبرك، ولا دليل للمبتدعة على ذلك، وإنما هو طلب المجاورة والمصاحبة لمن كان من أهل مجاورته ومصاحبته في حياته، ولذا لم يكن من شأن الشيخين ولا غيرهما من الصحابة رضوان الله عليهم أن يتبركوا بقبره عليه الصلاة والسلام[2].

٥ ـ منع كون الوصف علة في الأصل:

ـ وذلك بأن يكون الوصف المُدَّعى في الأصل موجوداً، ولكن لا يسلم أنه هو علَّة الحكم، كأن يكون هذا الوصف طرديّاً، أو أن العلة في هذا الحكم غيره.

وقد تقدم قريباً الكلام على قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِۚ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِۖ﴾ [البقرة: ٢٤٧]، وهذا قدح في مناسبة العلة التي ذكروها، فإن النسب والمال ليس فيه كبير مناسبة لاستحقاق الملك، بل المناسب للملك هو ما ذكر من البسطة في العلم والجسم، وقبل ذلك اصطفاء الله[3].

وقد قرَّر بعض أهل الأصول أن **هذا القادح هو أعظم القوادح**، لعموم وروده، وتشعب مسالكه[4].

---

(١) انظر: مفاهيم يجب أن تصحح للمالكي ص١٣٩، ٢٣٢.

(٢) انظر: شبهات المبتدعة في توحيد العبادة ٣/١٠٦٥.

(٣) انظر: علم الجذل ص١٠٤.

(٤) انظر: مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ٤/٢٥٥.

وهو راجع إلى سؤال المطالبة، فإذا ذُكرت (المطالبة) بإطلاق أريد بها هذا النوع من المنع، وأما إذا قُيِّدت (المطالبة بكذا) فبحسب ما قُيِّدت به.

ويقرب من هذا النوع: **أن يكون الوصف الـمُعَلَّل به غير ظاهر، كما لو علَّل بالقصد أو الرضى.**

ويمكن التمثيل لها بمسألة تكفير من أصر على الكبيرة، بدعوى أن إصراره عليها يدل على استحلاله إياها، وهو مسلك فيه غلو في التكفير.

ويستدل لهذا المسلك أيضاً بحديث معاذ بن جبل ﷺ، قال: بَعَثَنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ إِلَى الْحُرَقَةِ مِنْ جُهَيْنَةَ، فَصَبَّحْنَا الْقَوْمَ فَهَزَمْنَاهُمْ وَلَحِقْتُ أَنَا وَرَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ رَجُلاً مِنْهُمْ، فَلَمَّا غَشِينَاهُ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، فَكَفَّ عَنْهُ الأَنْصَارِيُّ، وَطَعَنْتُهُ بِرُمْحِي حَتَّى قَتَلْتُهُ، قَالَ: فَلَمَّا قَدِمْنَا بَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ، فَقَالَ لِي: «**يَا أُسَامَةُ، أَقَتَلْتَهُ بَعْدَ مَا قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ؟**» قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّمَا كَانَ مُتَعَوِّذاً، قَالَ: فَقَالَ: «**أَقَتَلْتَهُ بَعْدَ مَا قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ؟**» قَالَ: فَمَا زَالَ يُكَرِّرُهَا عَلَيَّ حَتَّى تَمَنَّيْتُ أَنِّي لَمْ أَكُنْ أَسْلَمْتُ قَبْلَ ذَلِكَ الْيَوْمِ[1]، وفي رواية في الصحيح، أن معاذاً قال: «يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّمَا قَالَهَا خَوْفاً مِنَ السِّلَاحِ»[2].

فمعاذ ﷺ علل فعله بما فهمه من قصد ذلك الرجل، وقد ألغى النبي ﷺ هذا الاعتبار، وبيَّن أن هذا الوصف (كونه نطق بالتشهد بعد رؤية السيف) غير معتبر في نفي حكم الشهادتين عن القائل، وهو ثبوت الإسلام وعصمة الدم.

ويدخل في هذا النوع: **القدح بمنع الحصر في التقسيم.**

وهذا نوع مهم للغاية، وقد تقدمت الإشارة إليه في تلبيسات أهل الباطل.

وبيانه: أننا قد نجد أن المخالف في مقاله واستدلاله قد استخدم مسلك

---

(١) صحيح البخاري ٥/١٤٤، ح(٤٢٦٥)، صحيح مسلم ١/٩٧، ح(١٥٩).

(٢) صحيح مسلم ١/٩٦، ح(١٥٨).

السبر والتقسيم، أو أن يذكر احتمالات متعددة لقضية ما، ثم يفصل القول في كل احتمال، ثم يبطلها بما شاء.

فالرد عليه: قد يكون بإبطال ما ذكره في كل احتمالٍ على حده.

وقد يكون بإبطال حصره وقصره من الأصل، بأن يقول المعترض: حصره هذا غير تام، أو أن ثمة قسمٌ آخر لم تذكره، وهو الحقُّ في المسألة.

وقد يكون المستدل المردود عليه قد أخفى هذا القسم بقصد التلبيس والتضليل، وقد يكون إنما أخفاه جهلاً.

وبالمثال يتضح المقال: لما ساق الرازي قانونه الكلي في تعارض العقل والنقل، وتقديمه للعقل، ذكر في تقريره مسلكاً تقسيميّاً، حاصله: أننا عند التعارض فلا يخلو الحال من أربعة احتمالات: إما أن نقدم العقل، أو نقدم النقل، أو نعمل بهما، أو نلغيهما، والأخيران باطلان قطعاً، والثاني باطل عنده، فلزم الأول (تقديم العقل)[1].

فأجاب عنه شيخ الإسلام ابن تيمية من أوجه كثيرة، منها: أن الحصر قاصر، والتقسيم غير حاصر، فثمة قسم خامس، وهو الحق، وهو: تقديم العقل تارةً وتقديم النقل تارةً، فما كان قطعيّاً ـ أو ظنيّاً راجحاً ـ قدمناه.

فإن كانا قطعيين استحال التعارض، وإن كان أحدهما قطعيّاً والآخر ظنيّاً قدمنا القطعي، وإن كانا ظنيين طلبنا المرجحات الأخرى، والحاصل أن حصر الأقسام في أربعة حصر ناقص، والحق أن ثمة قسماً خامساً، وهو القسم الصحيح[2].

٦ ـ منع كون هذا الوصف متعدياً:

بأن يقال: إنه قاصر على الأصل.

---

(١) أساس التقديس، ط. دار الجيل، ت: السقا ص١٩٣، وط. مؤسسة الكتب الثقافية ص١٣٠، وانظر من كتب الرازي: المطالب العالية ١/ ٣٣٧، لباب الأربعين ص٣٦، المحصل ص١٤٢، التفسير الكبير ٧/ ١٢٣.

(٢) انظر: درء التعارض ١/ ٨٧، الصواعق المرسلة ٣/ ٧٩٨.

وذلك كمن قاس خصائص النبي عليه الصلاة والسلام على من سواه من الأولياء؛ كالتبرك بجسده الشريف.

فيقال: إن هذا قاصر على رسول الله ﷺ، وتثبت هذه الخصوصية بما أمكن؛ كإعراض الصحابة عن فعل ذلك بأفاضل هذه الأمة.

٧ ـ منع وجود الوصف في الفرع[١]:

وفيه قرب كبير من قادح (الفرق)، فستأتي أمثلته ثَمَّ.

هذه أوجه المنع الواردة على النص والقياس.

*** المنع في الحجج الأخرى:**

ويأتي المنع في الحجج الأخرى، مما سوى النص والقياس، بأن يمنع جنس الدليل في الباب المعين، كأن يحتج المخالف بقول عن بعض الناس أو العلماء، فيقول المانع: أمنع كون هذا حجة، وحتى القياس يرِدُ عليه هذا المنع كما تقدم، فيمن قاس قياس تمثيلٍ في أمور الغيب، أو قال بالاستحسان في العقائد، ونحو ذلك، وهذا راجع إلى ما سبق في فساد الاعتبار.

* القادح السادس: التقسيم[٢]:

والمراد به: أن يقسم المعترضُ قولَ المستدل، أو دليله إلى احتمالات متعددة ومحصورة، ثم يتوجه لكل قسم منها بالإبطال، أو يسلم بعضها، ويبطل بعضها، ويجعل مطلوب المعترض منحصراً في القسم الباطل[٣].

كأن يقول: ماذا تريد بقولك هذا؟ إن أردت كذا: فمُسَلَّم، وإن عنيت غيره فممنوع.

أو يقول: كلامك يحتمل أمرين: الأول كذا، وهو ممنوع، والثاني كذا، وهو مُسَّم، لكنه لا يفيد مطلوبك.

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٨١، شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٤٦ ـ ٢٤٨.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٨٩ ـ ٤٩٢، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٥٠.

(٣) انظر: مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٥١، علم الجذل للطوفي ص٦٠.

ومن هنا يتبين لك أن سؤال التقسيم لا بد وأن يحتوي على قوادح أخرى من قوادح الاستدلال، حيث يقول المعترض للمستدل المردود عليه: كلامك (قولاً كان أو دليلاً) له احتمالان:

أ ـ فإن كان مرادك به كذا، فهو فاسد الوضع، أو فاسد الاعتبار، أو غير ذلك.

ب ـ وإن كان مرادك به كذا، فهو كذلك ممنوع لكذا، أو مُعارَضٌ بكذا.

أو أن يقول: كلامك له احتمالان، فيذكر الأول كما سبق في (أ).

ب ـ وإن كان مرادك كذا، فهو صحيح، وأنا أقول بموجَبه، لكنه لا ينتج مطلوبك.

ومثال ذلك: أن يقال لمن نفى لفظ (الحوادث) عن الله تعالى:

إن نفي الحوادث عن الله تعالى لم يرد في الكتاب والسُّنَّة، وهو إطلاق مجمل يحتاج إلى استفصال، فما الذي تريد به:

١ ـ إن أردت بنفي الحوادث: نفي الأمراض والنقائص عن الله، فهذا النفي حقٌّ.

فإن الله منزه عن ذلك، كما نزه نفسه عن السِّنة والنوم واللغوب، وعن أن يؤوده حفظ السماوات والأرض.

٢ ـ وإن أردت به أنه لا يحل في ذاته شيء من مخلوقاته، فنفي ذلك حقٌّ أيضاً.

٣ ـ وإن أردت به أنه لا يحدث له وصف متجدد، لم يكن من قبل؛ أي: أنه لم تحدث له صفة لم يكن متصفاً بأصلها من قبل، فنفي ذلك حقٌّ كذلك.

٤ ـ وأما إن أردت بنفي الحوادث نفي الصفات عن الله ـ سواء مطلق الصفات (كما هو عند المعتزلة) أو بعض الصفات؛ كالصفات الاختيارية المتعلقة بمشيئته وقدرته (كما هو عند الكلابية وأتباعهم، وهم يريدون ذلك بنفيهم للحوادث) = فإن هذا النفي باطل، ولا دليل عليه، فإن أدلة القرآن

والسُنَّة متضافرة على إثبات ذلك[1].

ويتجه للقادح بالتقسيم أن يتناول جميع الاحتمالات الممكنة للفظ أو المعنى المجمل، فيتكلم عنه من جهة اللفظ، هل يثبت، أم ينفى، أم يتوقف فيه، ثم من جهة المعنى، كأن يبين المعنى اللغوي للفظ، ثم الشرعي، ثم الاصطلاحي، ويحقق حكم الإثبات والنفي لكل معنىً منها.

فمثلاً: إذا نفى المخالف **لفظ (الجسم)** عن الله، وأراد بذلك أن ينفي صفات الله أو بعضها، فللمعترض أن يجيب بالتقسيم فيقول:

أولاً: من جهة اللفظ:

ففيه نظران:

١ ـ **نظر شرعي**: ويقال فيه: إن إطلاق لفظ (الجسم) على الله تعالى إثباتاً أو نفياً بِدعة مُحدثة، لم ينطق به الوحي إثباتاً فتكون له حرمة الإثبات، ولا نفياً فيكون له إلغاءُ النفي، ولهذا كان الموقف الواجب من هذا اللفظ هو التَّوقف فيه، من غير إثبات للفظه ولا نفي، حتى لو فرض أنه قد تحصل للمثبت أو النافي معنى صحيحاً من قوله، فالكلام في هذا القسم عن اللفظ (لا المعنى)، فلا يُثبَت اللفظ ولا يُنفى[2].

٢ ـ **ونظر لغوي**: وفيه يقال: أن مفهوم الجسم عند المبتدعة ـ من أثبته منهم لله ومن نفاه ـ هو مفهوم مخالفٌ لمعنى الجسم في لغة العرب.

فما قاله مثبتو الجسم من أن كل ما كان موجوداً، أو قائماً بنفسه أو مشاراً إليه أو ترفع الأيدي إليه يسمى جسماً فإنه غلط على اللغة.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ٦/ ٩١، ٥٢٠ ـ ٥٢١، منهاج السُنَّة النبوية ٢/ ٣٨١، درء تعارض العقل والنقل ٢/ ١٢، ٤/ ٢٢ ـ ٢٤، شرح العقيدة الطحاوية، ط. المكتب الإسلامي ص١٢٨ ـ ١٢٩، وقد تقدم مثال للتقسيم في لفظ (الغير).

(٢) الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ٥/ ٢٣٠، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ٥/ ٤٢٩، ٤٣٤، ٦/ ٣٦، ١٢/ ٣١٨، تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى ١٧/ ٣١٣، ٣١٨، ٣٢٠، منهاج السُنَّة النبوية ٢/ ٥٢٧ ـ ٥٢٨، ٦٠٩، ٦١١، بيان تلبيس الجهمية ١/ ١٠٠، ٢/ ٥٠٠، درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٣٠، ٢٣٢، ٤/ ١٤٦، ١٠/ ٣٠٦، ٣١٣، التسعينية ٣/ ٧٤٥، الصواعق المرسلة ٣/ ٩٣٩، الدين الخالص ١/ ٧٣.

كما أن ما قاله النفاة من أن الجسم في اللغة هو المركب من الأجزاء، أو كل ما كان موصوفاً بالصفات غلطٌ أيضاً.

فإن الهواء والنار ونحو ذلك هو مما لم تسمه العرب جسماً، مع أن هذه أمور موجودة، قائمة بنفسها، مشار إليها، كما أنها مركَّبة من أجزاء، موصوفة بصفات، فُعلم بذلك غلط كلتا الطائفتين في حدِّ الجسم، وإنما الجسم في لسان العرب هو الجسد الكثيف كما تقدم بيانه[1].

ثانياً: من جهة المعنى:

ففيه نظران أيضاً:

١ ـ نظر لغوي: أي: من ناحية المعنى اللغوي الصحيح للجسم (الجسد الكثيف، كما تقدم): فهذا المعنى منفيٌّ عن الله تعالى عقلاً وسمعاً، جملةً وتفصيلاً[2].

ولكن نفي هذا المعنى اللغوي عن الله لا يمنع اتصافه تعالى بالصفات[3].

٢ ـ نظر اصطلاحي: أي: ما أضافه الناس والفِرَقُ إلى لفظ (الجسم) من معانٍ اصطلاحية، فهل يجوز إثبات هذه المعاني، أو نفيها عن الله؟ لا بد من تفصيل كل اصطلاح منها على حده، والاستفسار عن المراد بكل منها، فيقال:

أ ـ إن أراد النافي بنفيه للجسم أن ينزِّه الله تعالى عن معنى يجب تنزيهه عنه، مثل أن ينزِّهه عن مماثلة شيء من مخلوقاته: فإن هذا النفي حقٌّ، ولا ريب أن من أثبت هذا المعنى لله فهو من أعظم المبتدعة ضلالاً.

ب ـ وإنْ أراد بنفيه للجسم إنكار ما أثبتته النصوص الصحيحة ـ وشهدت

---

(١) انظر: الجواب الصحيح ٤/٤٣٦، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ٥/٤٢٩، تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ١٧/٣٢٠ ـ ٣٢٣، درء تعارض العقل والنقل ١٠/٣١٤.

(٢) انظر: تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ١٧/٣١٣ ـ ٣١٥، الصواعق المرسلة ٣/٩٣٩، الدين الخالص ١/٧٤.

(٣) انظر: الجواب الصحيح ٤/٤٣٨.

له العقول الصحيحة أيضاً ـ من أن الله تعالى قائم بنفسه، مباينٌ لغيره، وأنه موصوف بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ من العلم، والقدرة، والكلام، وكذا الوجه واليدان والعينان، وأنه عالٍ على خلقه عُلوّ ذات وعلوّ صفات، مستوٍ على عرشه: فإن ذلك النَّفي باطل، وهذه المعاني التي نفاها المبتدع هي حَقٌّ يجب إثباته[1].

والتقسيم **يشترط فيه أمور**:

١ ـ أن يكون لفظ المستدل محتملاً بالفعل لما ذكره المعترض، إما احتمالاً لغوياً، أو شرعياً، أو عرفيّاً اصطلاحيّاً.

٢ ـ أن يكون التقسيم حاصراً لجميع الأقسام التي يحتملها لفظ المستدل، وذلك أنه لو لم يكن حاصراً، لاحتمل أن يكون القسم الذي لم يُذكر هو المنتج لمطلوب المستدل، فيبطل الاعتراض.

وسؤال التقسيم ضربٌ من سؤال الاستفسار، فهو راجع إلى المنع.

* القادح السابع: النقض[2]:

وهو: أن يُبدِي المعترض دليل المستدل، أو عِلَّتَه في صورة أخرى، مع تخلُّف الحكم.

أو يقال اختصاراً: **هو إبداء العلَّة، مع تخلف الحكم.**

ومعنى ذلك: أن المستدل يريد أن يثبت حكماً ما، فيستدل عليه بدليل، أو يُعَلِّله بتعليل.

فيأتي المعترض ويقول: دليلك المذكور، أو عِلَّتُك المذكورة، قد ثبتت

---

(١) انظر: تحريم النظر في كتب الكلام ص٥٨ ـ ٥٩، التسعينية ٣/ ٧٤٥ ـ ٧٤٦، وضمن الفتاوى الكبرى ٥/ ٢٣٠، تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ١٧/ ٣١٧، درء تعارض العقل والنقل ١٠/ ٣٠٧، الصواعق المرسلة ٣/ ٩٤٠ ـ ٩٤٣.

(٢) انظر: البرهان في أصول الفقه ٢/ ٦٣٤، المنخول من تعليقات الأصول ص٥٠٨، روضة الناظر وجنة المناظر ٢/ ٣١٣، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٤/ ١٠٧، تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل لشيخ الإسلام ابن تيمية ١/ ٣٢١، شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٠٠، علم الجذل ص٦٣، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٨٩.

في صورة ومسألة أخرى، ولم يثبت الحكم الذي ادَّعيتَه في تلك المسألة باتفاق بيننا.

فلو كان دليلك أو تعليلك صحيحاً، لثبت الحكم في المسألة الأخرى، كما ثبت في هذه المسألة، إذ من شرط العِلَّة الاطّراد، فحيث لم تثبت العلَّة في صورةٍ، تبيَّن فسادها.

ومن أمثلته من كتاب الله: قوله تعالى عن بني إسرائيل: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ ۗ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٩١﴾﴾ [البقرة: ٩١].

فهم قد احتجوا على عدم إيمانهم بمحمد ﷺ بأنهم لا يؤمنون إلا بما أنزل عليهم، فجاء نقض هذه الدعوى عليهم بأنهم قد قتلوا الأنبياء الذين أرسلهم الله إليهم، وحرم عليهم قتلهم.

فالعلة التي ادَّعوها سبباً لإيمانهم قد وُجِدت في أنبياء الله من قبل ممن أرسلهم إليهم (وهذه هي علتهم المدَّعاة)، والحكم قد تخلف (إيمانهم بهم)، فإنهم لم يؤمنوا بهم، بل قتلوهم، وفي ذلك بيان بطلان علتهم التي ادَّعوها[1].

وقريب من هذا النقض ما جاء في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ مِنْ عِندِنَا قَالُوا۟ لَوْلَآ أُوتِىَ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ مُوسَىٰٓ ۚ أَوَلَمْ يَكْفُرُوا۟ بِمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ ۖ قَالُوا۟ سِحْرَانِ تَظَٰهَرَا وَقَالُوٓا۟ إِنَّا بِكُلٍّ كَٰفِرُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [القصص: ٤٨].

وكذا في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ لِإِخْوَٰنِهِمْ وَقَعَدُوا۟ لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا۟ ۗ قُلْ فَٱدْرَءُوا۟ عَنْ أَنفُسِكُمُ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٦٨﴾﴾ [آل عمران: ١٦٨].

أي: إن كانت طاعتكم وآراؤكم توجب السلامة لإخوانكم من الموت، فأن توجب السلامة لكم من باب أولى، فالإنسان أشد نصحاً لنفسه من غيره، فحيث لم تستطيعوا دفع الموت عن أنفسكم تبين بطلان العلة، وهي أن طاعتكم موجبة للسلامة[2].

---

(١) انظر: تفسير الطبري ٢/ ٣٥٠.

(٢) علم الجذل ص١٠٧.

وكذا في قوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩١] حيث نقض سلبهم العام ﴿إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ بإيجاب خاص هم يقرون به: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾.

وورود النقض في القرآن كثير جداً.

وقد بيَّن شيخ الإسلام أن النقض يَرِد على الحدود، وعلى الأدلة، وعلى الشروط، وعلى العلل، وعلى كل قَضِيَّة كلية[1]، فلا يختص قادح النقض بالعلل القياسية.

ومن أمثلة استعماله في الأدلة: احتجاج الجهمية والمعتزلة على بدعة خلق القرآن بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]، حيث زعموا أن (جعل) بمعنى خلق، فيكون القرآن مخلوقاً عندهم بدلالة هذه الآية.

فكان مما نقض به الأئمة استدلالهم هذا، أن أوردوا عليهم آيات، جاء فيها حرف (جعل)، وتخلف فيها الحكم (الخلق) حيث إنها لم تدل على الخلق اتفاقاً.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَٰنِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٤]، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ﴿٩١﴾﴾ [الحجر: ٩١]، ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً فِى عَقِبِهِۦ﴾ [الزخرف: ٢٨] وغيرها[2]، وكلها ليست بمعنى (خلق)، فكان هذا (الانتقاض) مبطلاً لاستدلالهم الأول.

ومنها كذلك: احتجاجهم المشهور بقول الله: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، على خلق القرآن؛ لأن القرآن شيء.

فكان مما نقض به عليهم الإمام أحمد وغيره إيراد آيات جاء فيها نفس السياق (كل شيء)، مع خروج بعض الأشياء من مدلولها باتفاق؛ أي: أن الدليل وُجِدَ، مع تخلف الحكم، فتبين به بطلان الاحتجاج.

---

(١) تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل لابن تيمية ١/ ٣٢٢.

(٢) انظر: نقض الدارمي على المريسي ١/ ٥٦٤، سيرة الإمام أحمد بن حنبل ص٥٣، لابنه صالح، دار الدعوة، ط٢، ١٤٠٤هـ، سير أعلام النبلاء ١١/ ٢٤٤.

ومن ذلك: قوله تعالى عن ريح عاد: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأحقاف: ٢٥]، مع أنها لم تدمر الجبال والسماء والنجوم، بل لم تدمر مساكنهم، كما في قوله تعالى بعدها: ﴿فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف: ٢٥]، وكذا قوله تعالى عن بلقيس: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، مع أنها لم تؤت من أملاك الأرض الشيء الكثير، فلم يدخل في ملكها ما كان تحت مملكة سليمان عليه السلام[١].

كذلك نقض احتجاجهم فيما يذكرونه من عمومات (نحو ما سبق) بآيات من آيات الأحكام قد وردها التخصيص باتفاق، فكذلك ما احتجوا به[٢].

ومن أمثلة النقض أيضاً: ما أجاب به الأئمة عمن أثبت بعض الصفات دون بعض ـ كالأشعرية.

وحجتهم: أن ما نفوه منها يستلزم التشبيه دون ما أثبتوه.

فهؤلاء: إذا أثبتوا العلم والسمع ـ مثلاً ـ ونفوا الغضب، بعلَّة أن الغضب من صفات المُحدَثَات؛ فإثباته يستلزم التشبيه.

فإن المعترض السُّنِّيَّ يقول لهم: قولكم هذا ينتقض عليكم فيما أثبتموه.

فيقال: دلَّ الشرع والعقل على أن العلم والسمع من صفات المُحدَثات كذلك، فإثباتها ـ على قاعدتكم ـ يستلزم التشبيه، فعِلَّتُكم التي علَّلْتم بها نفيكم للغضب ـ وكلٍّ ما نفيتموه ـ تنتقض عليكم في العلم والسمع ـ وكلٌّ ما أثبتموه من الصفات ـ فلا توردون شيئاً فيما نفيتموه إلا انتقض عليكم ولزمكم فيما أثبتموه[٣].

ومن أمثلة النقض أيضاً: من احتج بآية: ﴿وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: ٣٥] على تسويغ التوسل بالذات أو الجاه.

فيقال له: هل تستفيد من هذه الآية عموم الجواز لأنواع التوسل.

---

(١) انظر: تاريخ الإسلام للذهبي ١٨/١٠١.

(٢) انظر: تاريخ الإسلام للذهبي ١٨/١٠٥.

(٣) انظر: التدمرية ص٣١ ـ ٣٢.

إن قال نعم، انتقض عليه بصور نتفق أو يتفق المسلمون على كونها شركاً، مثل ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣].

وإن قال بعدم العموم، وأخرج صورة من صور التقرب والتوسل عن حكم الجواز، فقد انتقض عليه العموم الذي ادَّعاه، وحينها لا يصح تمسكه بهذه الآية على تسويغ أي نوع من التوسل الذي زعمه، ورجعنا إلى أدلة أخرى في تحديد الجائز من التوسل، الذي جاءت الآية بالأمر به في قوله: ﴿وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: ٣٥].

* ولكن، مما يجب أن يُتَنَبَّه له في النقض، أن صورة النقض التي يوردها المعترض على المستدل لا تخلو من حالين:

الأولى: أن يكون تخلف الحكم فيها لوجود مانع، أو لتخلف شرط.

فعندها لا يكون ذلك التخلف قادحاً في الدليل أو التعليل.

الثانية: أن تتوفر جميع الشروط، وتنعدم كل الموانع.

فإذا تخلف الحكم عن العلة في هذه الحال، فإن ذلك دليل على بطلان العلة[(١)].

والقدح بالنقض من أشهر أنواع الردود وروداً واستعمالاً، ولذا ورد كثر وروده في النصوص، وكثر استعمال العلماء له، وذلك أن بطلان العلة لتخلفها في صور أخرى أقرب ما يكون بالأمر الفطري، فإدراكه جلي، والتنبه لبطلان التعليل به قريب[(٢)]، فتجد استعمال العامة له في كلامهم منتشر ومشتهر، فحين يذكر أحدٌ أنه جرب الشيء الفلاني فشفي من مرضه، تجد صاحبه يقدح في قوله بأن فلاناً وفلاناً ـ ممن مرض بمرضه ـ قد جربوه ولم يشفوا، وهذا قادح النقض بعينه، فلما كان إدراكه فطريّاً وبدهيّاً، كثر تقريره بناء على هذا.

ولقوة قطعه لدابر المخالف، فإنك تلمح أهل العلم في مناظراتهم قد

---

(١) انظر: تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل لابن تيمية ١/ ٣٢٢ ـ ٣٢٦.

(٢) أشار الطوفي إلى فطرية هذا القادح وبعض القوادح الأخرى، كما في علم الجذل ص٢٠٩.

يكتفون بإيراده لوحده، مع احتمال الشبهة لردود أخرى، ولكن قد يكتفون به لقوته ووضوحه، كما سبق ذكره في مناظرات الإمام أحمد.

فعلى من أراد التصدي لرد شبه المخالفين في العقيدة ـ وبعد أن ينتهي من تحليل كلامهم وشبههم، ويستخلص الدليل أو العلة التي اعتمدوها في استنباط الحكم وبناء المذهب ـ عليه أن يعمل ذهنه في مسائل أخرى من مسائل العلم، خصوصاً ما كان منها قريباً من مسألة النزاع، ثم يبحث عن مسألة وُجِد فيها ذلك الدليل أو تلك العلة، وتخلَّف الحكم فيها اتفاقاً بينهما، مع تطابق المسألتين من جهة توفر الشروط وانتفاء الموانع، فإذا ما عثر على مسألة من ذلك أو مسائل، فإنه يبادر لإيرادها على المخالف، ليبطل بذلك دليله وتعليله.

ولتعلم أن المخالف المبطل قد يتنطع في محاولته لإثبات فرقٍ بين الصورتين، صورة الاستدلال وصورة النقض، أو أن يدَّعي شرطاً في مسألته تخلف في صورة النقض، أو أن يدَّعي مانعاً في صورة النقض منع من عمل العلة، فيتوجه على المستدل حينها تدقيق النظر في الفرق المزعوم، فيثبت تساوي الصورتين (صورة المستدل وصورة النقض)، وأن الفرق المزعوم بينهما فرق غير موجود، أو أنه موجود ولكنه غير مؤثر في إنتاج الحكم المُدَّعى، وأن العلَّة واحدة في الصورتين.

وعلى كل حال، فإن مجاري الجدل في الاعتراض بالنقض تختلف باختلاف المسائل، وينتقل المتجادلان فيهما بين مرتبة الاستدلال والاعتراض، وإذا ما تمحص القصد للوصول للحق، وتكاملت الآلة العلمية والنقديَّة الجدلية، كان ذلك مؤذناً بالوقوف على الحق في كل مسألة.

* القادح الثامن: القلب[1]:

وهو ـ بمعناه العام ـ: بيان المعترض (القالب) أن دليل المستدل الذي

---

(١) انظر: البرهان في أصول الفقه ٢/ ٦٣٤، المنخول من تعليقات الأصول ص٥٠٨، روضة الناظر وجنة المناظر ٢/٣١٣، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٤/ ١٠٧، تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل لشيخ الإسلام ابن تيمية ١/ ٣٢١، شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٠٠، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٨٩.

ذكره يدل عليه لا له[1].

فإن كان في الأدلة العقلية كالقياس، قيل في تعريفه:

أن يعلق المعترض (القالب) نقيضَ حكمِ المستدل على عِلَّة المستدل بعينها[2].

مثاله: إذا ما استدل المعتزلي بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] على امتناع رؤية الله، (وهو يفسر الإدراك بالرؤية).

فهنا: حكم المستدل: امتناع رؤية الله.

فيأتي المعترض السُّنِّي، ويقول: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ يدل على امتناع الإدراك (وهو يفسر الإدراك بالإحاطة)، والحكم بامتناع الإحاطة يدل على إثبات الإمكان لما دونها (الرؤية).

وبيان ذلك:

أولاً: بإثبات أن الإدراك ليس مطابقاً لمعنى الرؤية، بل هو قدر زائد عنه، فهو يدل على معنى الإحاطة[3]، فالإدراك ـ بالنسبة للرؤية ـ قدر أخص، وأعلى، وأكبر.

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٤/ ١٢٩، شرح مختصر الروضة ٣/ ٥١٩ للطوفي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب لتاج الدين السبكي ٢/ ٤٦٨، الحدود الأنيقة لزكريا الأنصاري ص٨٣، شرح الكوكب المنير ٤/ ٣٣١، التعاريف للمناوي ص٥٨٩، نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر لابن بدران ٢/ ٣٢٣، مذكرة أصول الفقه ص٥١١، وآداب البحث والمناظرة ص٧٤ كلاهما للشيخ محمد الأمين الشنقيطي.

(٢) انظر: العدة في أصول الفقه لأبي يعلى ٥/ ١٥٢١، المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري المعتزلي ٢/ ٢٨٢، اللمع في أصول الفقه للشيرازي ١/ ١١٥، المحصول للرازي ٥/ ٢٦٣، روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة ٢/ ٣٢٣، معراج المنهاج للجزري ٢/ ١٨٨، الفائق في أصول الفقه لصفي الدين الهندي ٤/ ٢٤٥، شرح مختصر الروضة للطوفي ٣/ ٥١٩، تقريب الوصول إلى علم الأصول لابن جزي الكلبي ص١٨٩، المختصر في أصول الفقه للبعلي ص١٥٦، نشر البنود على مراقي السعود ١/ ٢١٤، نثر الورود على مراقي السعود ٢/ ٥٣٨.

(٣) انظر: تفسير الطبري ١٢/ ١٤ ـ ١٥، معاني القرآن للنحاس ٢/ ٤٦٧، إعراب القرآن للنحاس ٥/ ٨٩، معاني القرآن للزجاج ٢/ ٢٧٨ ـ ٢٧٩، الشريعة للآجري ٢/ ١٠٤٨، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطة العكبري الحنبلي، ت: الأثيوبي ٣/ ٧٢، تفسير البغوي ٣/ ١٧٤، تفسير السمعاني ٢/ ١٣٢، الفصل في الملل والأهواء والنِّحل لابن حزم ٣/ ٢، التصديق بالنظر للقاسم بن علي بن الحسن بن =

وثانياً: تقرير قاعدة مفادها: أن نفي القدر الأخص والأعلى والأكبر إنَّما يدل على ثبوت القدر الأعم الأدنى والأصغر، إذ لو كان القدر الأعم أو الأصغر منفيّاً لاكتُفِيَ بنفيه عن نفي القدر الأخص والأعلى والأكبر، ليدل نفي الأصغر ـ بطريق الأولى ـ على نفي القدر الأكبر[1].

مثال ذلك: لو قال قائل فصيح: ليس عندي عشرة دراهم، فإن كلامه هذا يدل على أن عنده ما دون العشرة ـ وقد فرضنا كونه فصيحاً ـ إذ لو لم يكن عنده شيء لقال: ليس عندي درهم واحد ـ مثلاً ـ فيكون نفيه لوجود الدرهم دالّاً بطرق الأولى على نفي العشرة.

فيتحصل من هاتين المقدمتين: أن نفي إمكان الإحاطة (وهو القدر الأخص، والأعلى)، يدل على إثبات القدر الأعم، والأدنى، وهو ثبوت إمكان الرؤية[2].

وللاعتراض بالقلب أقسام، واعتبارات في التقسيم، من أهمها:

أن القلب ينقسم إلى قسمين[3]:

١ ـ أن يتعرض المعترض في القلب لإبطال مذهب المستدل، ويتعرض أيضاً لتصحيح مذهبه.

= هبة الله ١/ ٨٥، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعلامة العمراني ٢/٦٤٨، وانظر كذلك: التعرف لمذهب أهل التصوف ١/ ٤٣، الغنية في أصول الدين ١/١٤٦ لأبي سعيد النيسابوري (٤٧٨هـ)، الإنصاف للباقلاني ص٢٥٠، لمع الأدلة للجويني ١/١١٧، المواقف للإيجي ٣/ ١٧٠، تفسير القرطبي ٧/ ٥٤، ١٩/ ١٠٩، منهاج السُّنَّة النبوية ٢/٣١٧ ـ ٣١٨، بيان تلبيس الجهمية ١/ ٥٥٣، حادي الأرواح ص٢٠٢، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ـ لابن عطية ٢/ ٣٣٠، تفسير البيضاوي ٢/٤٣٨، تفسير الثعالبي ١/٥٤٨، تفسير النسفي ١/٣٣٨، تفسير الواحدي ١/٣٦٨، ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري لأبي شامة المقدسي ص١٧٤ ـ ١٧٥، روح المعاني للألوسي ٧/ ٢٤٥.

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية ١/ ٥٥٤، ٢/٤٠٦ ـ ٤٠٨، وفي طبعة المجمع ٤/ ٤٢٥ ـ ٤٢٨، تفسير السعدي ١/ ٢٦٨، وكذلك: تأويلات أهل السُّنَّة للماتريدي، دار الكتب العلمية ٤/ ١٩٦ ـ ١٩٩.

(٢) لتفصيل القول في هذا الاستدلال وقلبه ينظر: قلب الأدلة على الطوائف المضلة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات ٢/ ١٥٣٠ ـ ١٥٥٠.

(٣) انظر: المحصول للرازي ٥/٢٦٦، روضة الناظر وجنة المناظر ٢/٣٢٣، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٤/ ١٣٠، المنهاج للبيضاوي وشرحه للأصفهاني ٢/ ٧٢١، البحر المحيط ٥/٢٩٤، شرح الكوكب المنير ٤/ ٣٣٢.

٢ ـ أن يتعرض المعترض في القلب لإبطال مذهب المستدل دون أن يتعرض لتصحيح مذهبه.

فأما الأول، فتندرج فيه أكثر أمثلة قلب الدليل في أبواب الاعتقاد.

كأن يستدل المعطل بالتنزيه ونفي التشبيه على نفي الصفات أو بعضها.

فيأتي المعترض السُّنِّي، فيجعل كمال التنزيه مستلزماً لإثبات الصفات، ويبين وجه هذا الاستلزام بما يتيسر(١).

ولذا، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فصلٌ. وقد ذكرنا أصلين:

أحدهما: أن ما يحتجون به من الحجج السمعية والعقلية على مذاهبهم إنما يدل على قول السلف، وما جاء به الكتاب والسُّنَّة، لا يدل على ما ابتدعوه وخالفوا به الكتاب والسُّنَّة.

الثاني: أن ما احتجوا به يدل على نقيض مقصودهم وعلى فساد قولهم، وهذا نوع آخر، فإن كونه يدل على قول لم يقولوه نوع، وكونه يدل على نقيض قولهم وفساد قولهم نوع آخر، وهذا موجود في حجج المتفلسفة والمتكلمة»(٢).

وأما الثاني (أن يتعرض المعترض في القلب لإبطال مذهب المستدل دون أن يتعرض لتصحيح مذهبه) فمثاله: ما لو استدل المخالف الصوفي مثلاً بحديث ضعيف، وأمكن قلبه من المعترض السُّنِّي، فيكون هذا القلب من السُّنِّي بقصد أن يبطل مذهب المستدل؛ لأنه قد استدل به، فهو ثابت محتجٌّ به عنده، ولم يقصد هذا السُّنِّي أن يعتمد على هذا الدليل في تصحيح مذهبه هو (أي: مذهب السُّنِّيِّ)؛ لأنه لا يبني عقيدته على أحاديث ضعيفة.

وما يقال في الأحاديث الضعيفة يقال كذلك في بعض العلل العليلة، مما يورده أهل البدع من أصول فلسفية وكلامية في مقابلة ومعارضة النصوص، فيقلبها السُّنِّيُّ على أصحابها ليجعلها بنفسها ناقضة لقولهم، دون أن يعتمدها في بناء مذهبه (إذا كانت من أوجه الاستدلال الفاسد).

---

(١) انظر: رسالة قلب الأدلة ٢/ ٧٠٩ ـ ٨٠٧.

(٢) مجموع الفتاوى ٦/ ٣٣٣.

وذلك كما في دليل الحدوث، ودليل الكمال والنقصان، وليس هذا موضع شرحها لطولها[1].

فهذه الحجج وأشباهها لا يحتج بها السلف ابتداءً، فهي من الباطل، والباطل لا حجة فيه، لكن لـمَّا كان المخالف مقرّاً بها، معتمداً لها، ساع أن يبين أنها إنما تدل على نقيض قوله، فيكون ذلك من باب الإظهار لتناقضه وفساد مسلكه[2].

وقلب الدليل قد جاء في كتاب الله، ومن ذلك:

ما ذكره الله تعالى عن خليله إبراهيم ﷺ في مناظرته لقومه، حيث خوَّفه قومُه من تلك الأصنام والآلهة التي أشركوا بها، فأجابهم عليه السلام بقوله: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا ۚ فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [الأنعام: ٨١ ـ ٨٢].

قال ابن القيم رحمه الله عن هذه الآية: «وهذا من أحسن قلب الحجة، وجعل حجة المبطل بعينها دالة على فساد قوله، وبطلان مذهبه...»[3].

فالمشركون قد خوَّفوه من آلهتهم، وجعلوا التعرض لها وعدم عبادتها موجباً للخوف، كما جعلوا الشرك بها موجباً للأمن، فعِلَّة الخوف عندهم هي التوحيد! وعلة الأمن عندهم الشرك!.

فما كان من نبي الله إبراهيم ﷺإلا أن بيَّن لهم أن هذه الحجة والعلة موجبة لنقيض الحكم الذي زعموه، وأن الخوف لازم لهم لا له، والأمن لازم له، فهو قد قلب عليهم الحجة من جهتين:

الأولى: بيانه أن الشرك الذي وقعوا فيه هو الموجب للخوف على التحقيق، وهذا ما ذكره بقوله: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ

---

(١) انظر تفصيل ذلك في: قلب الأدلة ١/ ٣٨٣ وما بعدها، ٣/ ١٣٦٠ وما بعدها.

(٢) الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص٤٦٨.

(٣) إغاثة اللهفان ٢/ ٢٥٤.

﴿أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا﴾.

الثانية: بيانه أن التوحيد الذي حقَّقه هو الموجب للأمن، وهذا ما ذكره بقوله: ﴿...فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [الأنعام: ٨١، ٨٢].

والاعتراض بالقلب من أشهر الأنواع الواردة في أبواب الاعتقاد، ولله درُّ الإمام أبي حنيفة النعمان رَحِمَهُ ٱللَّهُ، حيث روي عنه قوله: «إذا أتتك معضلة فاجعل جوابها منها»[1].

ولذا بيَّن شيخ الإسلام ابن تيمية في مواضع عديدة أن عامة أدلة المخالفين العقلية ـ كما النقلية ـ إنما تدل على نقيض مقصودهم، وأنها مبطلة لقولهم، شاهدة لقول أهل الحق[2].

وقد قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ ـ فما نقله عنه تلميذه ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ ـ:«أنا ألتزم أنه لا يحتج مبطل بآية أو حديث صحيح على باطله إلا وفي ذلك الدليل ما يدل على نقيض قوله»[3].

وقال: «وقد كنت قديماً ذكرت في بعض كلامي أني تدبرت عامة ما يحتج به النفاة من النصوص فوجدتها على نقيض قولهم أدل منها على قولهم [ثم عدد بعض الأمثلة القرآنية على ذلك، ثم قال:] ثم تبين لي بعد ذلك مع هذا أن المعقولات في هذا كالسمعيات، وأن عامة ما يحتج به النفاة من المعقولات هي أيضاً على نقيض قولهم أدلُّ منها على قولهم، كما يستدلون به على نفي الصفات، ونفي الأفعال، وكما يستدل به الفلاسفة على قدم العالم ونحو ذلك»[4].

---

(١) كتاب الصناعتين للحسن بن عبد الله العسكري ص٥٠.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٧٤، ٤/٢١٨، مجموع الفتاوى ٦/ ٢٥٤، ٢٩٢، بيان تلبيس الجهمية ٢/٦٢٣، ت: محمد بن عبد الرحمٰن القاسم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وقد جمعتُ أقواله وحلَّلْها في مطلب مستقل ضمن رسالة: قلب الأدلة.

(٣) حادي الأرواح ص٢٠٢.

(٤) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٧٤.

وأوضح من هذا قوله رَحِمَهُ اللهُ: «إن نفس الدليل الذي يحتج به المبطل هو بعينه إذا أعطي حقه، وتميز ما فيه من حق وباطل، وبيِّن ما يدل عليه، تبين أنه يدل على فساد قول المبطل المحتج به في نفس ما احتج به عليه، وهذا عجيب! قد تأملته فيما شاء الله من الأدلة السمعية فوجدته كذلك!! ـ ثم قال ـ: والمقصود هنا بيان أن الأدلة العقلية التي يعتمدون عليها في الأصول والعلوم الكلية والإلٰهية هي كذلك»[1].

* القادح التاسع: المعارضة[2]:

ويُعرَّف بأنه: **مقابلة المخالف للمستدل بمثل دليله أو بما هو أقوى منه**[3].

وبيان ذلك: أن للمعارضة ضربان:

الضرب الأول: المعارضة في الفرع:

والمراد بها: أن يأتي المستدل بدليل على مراده، من المنقول أو المعقول، فلا يتعرض المعترض لدليله بالإبطال، ولكن يأتي بدليل آخر، يدل على نقيض حكم المستدل، ويكون هذا الدليل آكد وأقوى من دليل المستدل، سواء من نص أو إجماع أو قياس، وهذا راجع إلى ما سبق ذكره من فساد الاعتبار.

فمعارضة النص بالنص، بأن يأتي المستدل بآية، أو حديث يستدل بهما على حكم، فيأتي المعترض بآية أو حديث هما أقوى في الدلالة على نقيض حكم المستدل.

ومعارضة الإجماع، بأن يستدل المستدل بإجماع، فيقوم المعترض ويثبت

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ٢٨٨.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٢٧، علم الجذل ص٦٧، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٩٤.

(٣) انظر: الحدود في الأصول للباجي ص١٢٦، طبعة دار الكتب العلمية، المنهاج في ترتيب الحجاج ص١٥١، نثر الورود على مراقي السعود ٢/ ٥٥٦.

أن الإجماع منعقد على نقيض ما ادَّعاه المستدل[1].

ولكن، إذا ما كان الدليلان معتبران عند المعترض، فالذي يظهر أنه يتوجب على المستدل أن يجمع بينهما بوجه من أوجه الجمع، وأن لا يكتفي بدعوى المعارضة، وإن كانت كافية في إبطال دليل المستدل، لكن حفظ النصوص والأدلة من شبهة الاضطراب توجب عليه أن يجيب على النص الذي أورده المستدل إن كان معتبراً، وأن يجمع بينهما بشيء من طرق الجمع.

ومثاله: من احتج بحديث: «**أفلح وأبيه**»[2]، على جواز الحلف بغير الله، من الأنبياء أو الصالحين.

فإن المعترض: يعارض هذا الاستدلال بالأحاديث الكثيرة الواردة في النهي عن الحلف بغير الله، والتي هي أكثر عدداً، وأقوى ثبوتاً، وأصرح دلالة من هذا النص؛ كحديث: «**ألا إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم، من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت**»[3]، وحديث: «**من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك**»[4].

وكما سبق، فإن المعترض يجب عليه أن يقرن هذه المعارضة بجواب عما احتج به المخالف، إما ببيان شذوذ الرواية، أو كونها منسوخة، أو بتقدير محذوف، أو نحو ذلك مما قيل[5].

الضرب الثاني: المعارضة في الأصل:

وذلك فيما إذا كان دليل المستدل قياسيّاً ونظريّاً، فصورة المعارضة في الأصل: أن يأتي المعترض بوصف آخر في الأصل المقيس عليه، ويدَّعي فيه

---

(١) انظر: مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ٤/٢٥٨.

(٢) صحيح مسلم ١/٤١، ح(١١).

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٦٦٤٦)، ومسلم، برقم (١٦٤٦).

(٤) أخرجه الترمذي رقم (١٥٣٥) وحسنه، وأبو داود، رقم (٣٢٥١) لكن بلفظ: «فقد أشرك» وصححه الألباني سلسلة الأحاديث الصحيحة ٥/٧٠.

(٥) انظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، القرطبي ٤/٦٢٢، شرح النووي على مسلم ١١/٢٧١، فتح الباري ١١/٦٥٠، طرح التثريب ٧/١٤٤.

أنه هو علة الحكم، ويثبت ذلك بالدليل، ويكون الحكم الذي يفيده هذا الوصف مخالفاً أو مناقضاً للحكم الذي ذكره المستدل[1].

ومثاله: ما تقدم في قادح: (منع وجود الوصف المُدَّعى علةً في الأصل)، وذلك فيمن احتج على التبرك بقبر النبي ﷺ بدفن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما بجانب النبي ﷺ، زاعماً أنهما طلبا ذلك للتبرك، وقاس عليه التبرك بقبور الصالحين.

فالمنع أن نمنع كون هذا الطلب من باب التبرك، وقد تقدم، والمعارضة أن نذكر علةً أخرى لهذا الطلب، هي علة الأصل المقيس عليه، وهذه العلة هي طلب المجاورة والمصاحبة لمن كان من أهل مجاورته ومصاحبته في حياته.

* القادح العاشر: عدم التأثير[2]:

والمراد به: **أن يبين المعترض أن ما ذكره المستدل من دليلٍ أو وصفٍ غيرُ مؤثِّرٍ ولا مفيد للحكم الذي ادَّعاه المستدل.**

ويكون هذا البيان بإحدى أمور ثلاثة:

١ ـ أن يبين المعترض أن وصف المستدل وصفٌ طردي؛ أي: لا يناسب ترتب الحكم عليه، ويسمى هذا: عدم التأثير في الوصف (لأن المعنى الذي ذكره المستدل لم يكن وصفاً صالحاً لترتب الحكم عليه، فهو غير مؤثِّر في الوصفية).

٢ ـ أن يبين المعترض أن الحكم قد ثبت في الأصل بدون ذلك الوصف، بل بوصف آخر، فاستغنى عنه الدليل.

ويسمى: عدم التأثير في الأصل (لأن المعنى الذي ذكره المستدل وصف صالح في نفسه (غير طردي كما في ١)، ولكنه لم يكن مؤثراً في ذلك الأصل المذكور).

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/٥٢٨ ـ ٥٣٩، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ٤/٢٩٥، ٣١٨.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/٥٤٧، علم الجذل للطوفي ص٦١، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ٤/٢٦٤.

٣ ـ أن يبين المعترض أن وصف المستدل لم يطَّرد في كل صور النزاع؛ أي: أنه ثبت في صور دون غيرها، فيكون منتقضاً.

ويسمى: عدم التأثير في محل النزاع، وهذا راجع إلى قادح النقض أو شبيه به.

والقدح بعدم التأثير ـ بأنواعه ـ مفسد لدليل المستدل؛ لأنه إذا ثبت عدم تأثير الوصف كان ذكره لغواً، ويتبين بذلك أن الحكم غير مرتبط به، فلا يصلح أن يكون علَّةً.

وسؤال عدم التأثير، يرجع إلى سؤال المطالبة، فالأصل أنه راجع إلى المنع، ففيه منع تأثير علة المستدل.

كما أنه راجع إلى المعارضة بالتبع، ذلك أن المعارض لا يمنع تأثير وصف المستدل حتى يبدي وصفاً آخر يدَّعي أنه هو المؤثر، وذلك في الصورتين: الثانية والثالثة مما سبق.

* القادح الحادي عشر: القول بالموجِب[١]:

لقد ذهب أهل الأصول ـ في تعريفهم للقول بالموجب ـ إلى قولين معروفين، والخلاف في هذين القولين مبني على اختلاف ضبط (الموجب) بكسر الجيم أو فتحها:

١ ـ فالقول الأول في تعريفه: أن القول بالموجب هو: **تسليم الدَّليلِ مع منع المدلول.**

أي: أن المعترض يسلِّمُ دليلَ المستدلِّ مع بقاء النِّـزاع في الحكم، وذلك بجعل الدليل الذي سلمه غير متناول لمحل النـزاع.

وهذا التعريف مقول عند الضبط بكسر الجيم (القول بالموجِب)، والموجِبُ هو الدليل.

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٥٥، علم الجذل ص٧٨.

٢ ـ والقول الثاني في تعريفه: أن القول بالموجب هو: **تسليم مقتضى الدليل مع دعوى بقاء الخلاف.**

أي: أن المعترض يسلِّمُ دليلَ المستدلِّ، ويسلِّم أيضاً الحكم الذي أوجبه ذلك الدليل، والذي قال به المستدل، ولكنه يجعل هذا الحكم غير منطبق على صورة النزاع.

وهذا التعريف مقول عند الضبط بفتح الجيم (القول بالموجَب)[1]؛ أي: ما أوجبه الدليل، وهو الحكم.

وعلى كل التعاريف فالقول بالموجب يكون بأن يظن المعلِّل (المستدلّ) أن ما أتى به من دليل مستلزم لمطلوبه من حكم المسألة المتنازع فيها، مع كونه ـ في نظر المعترض ـ غير مستلزم، فلا ينقطع النـزاع بتسليمه.

وعلى هذا فحقيقة القول بالموجب: **بيان انحراف الدليل عن محل النـزاع.**

ومن ألطف ما مثلوا به: ما ذكروه من قوله تعالى: ﴿رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ ۚ وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٨﴾﴾ [المنافقون: ٨].

فقوله تعالى: ﴿وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ جواب لقول المنافقين: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٨﴾﴾ فإن المنافقين كَنَّوا بالأعز عن فريقهم، وبالأذلّ عن فريق المؤمنين، وأثبتوا للأعز الإخراج، فأثبت الله تعالى ـ في الردِّ عليهم ـ صفةَ العِزَّة لله ولرسوله وللمؤمنين؛ أي: فإذا كان الأعز يخرج الأذل فأنتم المُخرَجون (بفتح الراء).

وقد ذكر جمعٌ من أهل الأصول أن هذا القادح من أحسن وجوه الاعتراضات، كما بيَّنوا أن أكثر الاعتراضات الواردة على النصوص ترجع إليه؛ لأن النَّصَّ إذا ثبت فلا يمكن ردُّه، فلا يرد عليه سؤالٌ إلا وحاصله يرجع إلى تسليم النص ومنع لزوم الحكم منه.

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٥٥، شرح الكوكب المنير ٤/ ٣٣٩، مذكرة أصول الفقه للشنقيطي ص٥٢١، وكذلك: أصول السرخسي ٢/ ٢٦٦، المعتمد ٢/ ٢٨٣.

ومن الواضح أن القول بالموجب قريب من قادح القلب[1]، ولهذا ذكر بعضهم أن الآية السابقة من أمثلة القلب[2].

وقد يقال: إن القول بالموجب أعم من القلب، فهما يشتركان في معنى كُلِّي، ألا وهو: بَيَانُ المُعتَرِض أن ما ذكره المستدلّ من الدليل لا يدل على مذهب المستدلّ، بل يدل على حكم آخر، سواء في تلك المسألة، أو في مسألة أخرى.

وينفرد القلب عن القول بالموجب بأنه: بيان المعترض أن ما ذكره المستدلّ من الدليل لا يدل على مذهب المستدلّ، بل يدل على حكم آخر في نفس المسألة[3].

وفي مثال الجيش المتقدم، يكون القول بالموجب بأن يصرف القائد جيش العدو إلى بلدة ثالثة، يشتركان في قصدهم لغزوها، بينما يكون القلب بأن يصرف القائد جيش العدو إلى نفس بلدة العدو، ليغزوا الملك الذي أرسلهم.

وينبني على ذلك أن ما يذكر من أمثلة ضمن مبحث القول بالموجب منها ما يتوجه إيراده في القلب، وذلك كالمثال السابق في قوله تعالى: ﴿رَّجَعْنَآ إِلَى﴾... الآية [المنافقون: ٨]. وسبق التقرير بأن هذه الآية منهم من أدرجها في القلب.

ومن أمثلة القول بالموجب ما يبعد إيراده ضمن القلب، ومن ذلك ما مثلوا به من قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوٓا۟ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ

(١) الآيات البينات للعبادي ٤/١٩٧.
(٢) الآيات البينات للعبادي ٤/١٩٦.
(٣) الآيات البينات للعبادي ٤/١٩٦.

﴿وَمَا كَانَ لَنَآ أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَٰنٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١١﴾﴾ [إبراهيم: ١٠، ١١].

فالتقدير أن المشركين استدلوا على عدم اتباعهم للأنبياء بأن الأنبياء بشر مثلهم، وجعلوا هذه العلة موجبة لترك اتِّباعهم، فأجاب الأنبياء بالقول بالموجب؛ أي: إنهم سلَّموا بما ذكروه دليلاً، وذلك حين قالوا: ﴿إِن نَّحْنُ﴾ [إبراهيم: ١١]، وخالفوا في الاستدلال، وذلك أنَّ كونهم بشراً غيرُ مانع من اتباعهم، لكنهم لم يجعلوا هذه العلة دالةً على نقيض قول المستدل، فالبشرية ـ بحدِّ ذاتها ـ غير مستلزمة للاتباع، إنما المستلزم للاتباع أمور أخرى[١].

والقلب بالموجب وارد في كثير من الردود العقدية، وعموماً فغالب الأدلة الصحيحة (نقلية كانت أو عقلية) والتي يستدل بها المخالف، فإن القول بالموجب وارد فيها؛ لأن الدليل إذا صح لا يمكن دفعه، فيبقى على الرادِّ أن يبين انحراف الدليل عن محل النزاع.

فإذا استدل معطل بالتنزيه على منع شيء من الصفات، فإن المثبت السُّنِّي يبين أنه قائل بموجب هذا الأصل (التنزيه)، ولكن التنزيه لا يكون بنفي الصفات، بل بإثباتها.

وإذا استدل المعتزلي بالتوحيد على نفي الصفات؛ لأن التعدد معارض للوحدة، وأورد ما شاء من أدلة التوحيد، كسورة الإخلاص وغيرها.

فإن المعترض السُّنِّيّ يقول بموجب هذا الدليل (التوحيد)، ولكنه يبين أن التوحيد لا يدل على نفي الصفات، لا في اللغة ولا في الشرع، وأن (الواحد) ومشتقَّاته قد أطلق في لغة العرب ولسان الشارع على من له صفات، بل لم يطلق الواحد إلا على من له صفات، كقوله: ﴿ذَرْنِى وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾﴾ [المدثر: ١١]، وغيرها، فلا يصح الاستدلال بالتوحيد على نفي شيء من الصفات بحجَّة التعدد[٢].

---

(١) انظر هذا المثال في: استخراج الجدال من القرآن الكريم لابن الحنبلي ص٧٠ ـ ٧١، علم الجذل للطوفي ص١٤٨.

(٢) انظر: المسترشد على مزاعم المشبِّهة والمجسمة للقاسم الرسي الزيدي ص٤٥ ـ ٤٨، المغني =

* **القادح الثاني عشر: الاضطراب[1]:**

والمراد به: **عدم انضباط الوصف الذي علَّق عليه المستدل الحكم، بأن يكون مضطرباً، غير صالح لتعليق الحكم عليه.**

وقد مثَّلوا له في الفقهيات: بأن يجعل الحِكمةَ والمقصد عِلَّة موجبةً للحُكم.

فمن المعلوم أن الأحكام الفقهية أنما تثبت بعللها، والعلة هي الوصف المنضبط المطَّرد، وأما الحكمة فلا تنضبط، بل تختلف فيما بين الناس، فتعذر تقييد الحكم بها.

ومن ذلك: أن تُعَلَّل رُخَصُ السَّفر؛ كإباحة الفطر، والجمع بين الصلاتين: بالمشقَّة.

فوصف (المشقَّة) غير منضبط، بل يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص والأزمان، فكانت حكمة الشرع بأن تكون علَّة تلك الرُّخص هي تحقق الضرب بالأرض، فهو وصف ظاهر منضبط.

والقدح باضطراب القول مما يتوجه على أهل البدع في سائر أقوالهم، ذلك أن البدع معارضة ومناقضة للشرع، وكل ما ناقض الشرع فهو من عند غير الله، وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢].

وقريب من ذلك: الاعتماد على الكشف والإلهام في إثبات الأحكام، والعقائد، وأنه سبيل إلى معرفة الحلال والحرام من غير تعلم، كما هو الحال عند المتصوفة[2]، حتى زعم بعض غلاتهم أنهم قد أَلَّفوا بعض كتبهم -

---

= لعبد الجبار ٤/ ٣٤٠، شرح الأسماء الحسنى للرازي ص٣١٢، أساس التقديس (٢٤)، ٣٢/ ١٦٥. وانظر كذلك: الردُّ على الزنادقة والجهمية، ت: دغش العجمي ص٢٨٤ ـ ٢٨٥، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ٢/٦٦،١١/٤٨٨، بيان تلبيس الجهمية ١/ ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٨٧ ـ ٤٨٨، التفسير الكبير للرازي ٣٢/ ١٦٥، شرح العقيدة الأصبهانية، ت: د. السعوي [مطبوع بالآلة الكتابية] ١/ ٨٤ ـ ٩٤، درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٤٨، الجواب الصحيح ٤/ ٤٧٩، الفتاوى الكبرى ٥/ ٩٠.

(١) انظر: علم الجذل ص٦٣، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٨٠.

(٢) انظر: تحفة السفرة إلى حضرة البررة لابن عربي الصوفي ص١٣، عن: جناية التأويل الفاسد، =

الضلاليَّة أو الكفرية ـ من كَشْفٍ كُشِفَ لهم[1]، بل صرح الغزالي أن النصوص الشرعية إنما تقبل إذا وافقت ما يرد على القلب من الكشوف ونحوها[2].

والكلام على فساد هذا المسلك ولوازمه الباطلة يطول[3]، وإنما المراد ههنا الإشارة إلى وجه من أوجه القدح فيه، وهو أن الاعتماد على الكشف وما شابهه في الأحكام والعقائد أمرٌ يؤول إلى الاضطراب، والاختلاف في الدين، حيث إن ما يُدَّعى من كشوفات باطلة تختلف من شخص إلى شخص، فكل يحلل ويحرم، ويثبت وينفي بحسب ما يدَّعيه كشفاً، وكلُّ إنسان سيدَّعي أن الإلهام دلَّه على كذا، ولا حجة لأحدهم على الآخر، فيكون في ذلك وصفاً للشريعة بأعظم أنواع الاضطراب والاختلاف والتناقض، ويكون فيه فتحاً للباب لمن أراد أن يبتدع في الدين، ويغير من شريعة رب العالمين، ويبطل ما ثبت في الشرع، أو يزيد فيه، ويدَّعي أن ذلك كشفاً قد كُشف له، وهذا ما وقع بالفعل، حيث أتى الغلاة بكثير من العقائد الكفرية المضطربة، والمتناقضة، والمناقضة لما قرره الأنبياء، وادَّعوا أنها من طريق الكشف؛ كعقيدة الاتحاد والحلول ووحدة الوجود.

قال الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «اعلم أن النبي ﷺ مؤيد بالعصمة، معضود بالمعجزة... وأما أُمَّته: فكل واحد منهم غير معصوم، بل يجوز عليه الغلط

= د. محمد أحمد لوح ص٤٩٠ ـ ٤٩١، دار ابن عفان، ط١، ١٤٠٨هـ، إحياء علوم الدين ٣/ ٢١ ـ ٢٣، دار المعرفة، عوارف المعارف للسهروردي ص٤٠٤، مكتبة القاهرة، ١٣٩٣هـ، جامع كرامات الأولياء للشعراني ٢/ ٣٢٥، اليواقيت والجواهر للشعراني ١/ ٢٤ ـ ٢٥، ٢/ ٨٥، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٨هـ.

(١) كما زعمه ابن عربي في كتابه الفتوحات المكية، والجيلي في كتابه الإنسان الكامل، انظر: الفتوحات المكية ١/ ١٠٠، ١٣٦، ٢/ ٨٦، ٣/ ٤٥٦، ٤/ ١٢٨، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٤٠٥هـ، الإنسان الكامل ص٧، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ.

(٢) انظر: إحياء علوم الدين ١/ ١٠٤، دار الندوة الجديدة.

(٣) انظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، لأبي العباس القرطبي ٦/ ٢١٧ ـ ٢١٩، دار ابن كثير، ط١، ١٤١٧هـ، درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٣٤٧ ـ ٣٥٧، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٠٣هـ، شرح العقيدة الطحاوية ص٢٢٢، المكتب الإسلامي، ط٤، ١٣٩١هـ، أضواء البيان ٣/ ٣٢٤.

والخطأ والنسيان، ويجوز أن تكون رؤياه حلماً وكشفه غير حقيقي، وإن تبين في الوجود صدقة، واعتيد ذلك فيه، وأطرد فإمكان الخطأ والوهم باق، وما كان هذا شأنه لم يصح أن يقطع به حكم»[1].

* القادح الثالث عشر: الفرق[2]:

وهو قادح يتوجه للأدلة النظرية والعقلية القياسية، ولذا يسمى القياس الذي توجه له هذا القادح: قياس مع الفارق.

فإذا ما قاس المستدل مسألة على مسألة، وألحق فرعاً بأصل لعَّلة زعم أنها مشتركة بينهما، فإن المعترض بالفرق يبين وجود معنى يحصل به الفرق بين الأصل والفرع، يمنع من إلحاق الفرع بذلك الأصل، ولكن لا بد أن يثبت المعترض أن هذا الوصفَ الفارق وصفٌ مناسبٌ ومعتبر، وأنه ليس بوصفٍ طرديٍّ (والوصف الطرديُ هو غير المناسب)، وإلا فلا يكون الفارق مؤثراً.

والفرق راجع إلى ما سبق ذكره في: المعارضة في الأصل.

قال الطوفي: «واعلم أن الفرق من عُمَدِ الفقه وغيره من العلوم وقواعدها الكليَّة، حتى قال قوم: إنما الفقه معرفة الجمع والفرق...

وقد يظهر الفرق، ويَخفى، ويتوسط، فيحتاج إلى نظرٍ، كل بحسبه»[3].

وقد جاء اعتبار الفرق لإبطال الحجج في كثير من النصوص الشرعية، كما شهدت به العقول السوية، والطرق النظرية.

ومما جاء في ذلك: قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوٓاْ أُوْلِى قُرْبَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَٰبُ ٱلْجَحِيمِ ﴿١١٣﴾ وَمَا كَانَ ٱسْتِغْفَارُ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ ﴿١١٤﴾﴾ [التوبة: ١١٣، ١١٤].

---

(١) الموافقات ٤/ ٨٣ ـ ٨٤، وانظر حججاً أخرى في إبطال قولهم في: قواطع الأدلة في الأصول للسمعاني ٢/ ٣٥٠.

(٢) انظر: علم الجذل ص٧١، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ٤/ ٣٢٠.

(٣) علم الجذل ص٧١.

أي: أن استغفار إبراهيم لأبيه كان لمعنى غير موجود في استغفاركم لآبائكم، وذلك أن أباه كان وعده أنه سيؤمن، فاستغفر له بناء على هذه الموعدة، فلما أخلف والده موعده، وأصر على الكفر، تبرأ منه، وأما المؤمنون فلم يوجد من آبائهم المشركين وعدٌ بالإيمان يُسَوِّغ لهم استغفارهم لهم[1].

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩].

وكل موضع نفي فيه التسوية بين شيئين فهو من ذلك، وهو كثير في القرآن[2].

وفي السُّنَّة أيضاً، ورد الفرق في كثير من الوقائع؛ كقوله ﷺ في الطعام الذي تُصُدِّق به على بريرة «**هُوَ لَهَا صَدَقَةٌ، وَلَنَا هَدِيَّةٌ**»[3]، ففرَّق بين الحكمين باختلاف الجهتين[4].

ومن أمثلته في باب الاعتقاد: القياس الفاسد الذي احتج به أصحاب التوسل البدعي، حيث قاسوا توسلهم بجاه الأولياء إلى الله بتوسل الناس إلى الملوك بمن يشفع لهم عندهم.

وهذا القياس يتوجه إليه عدد من قوادح الاستدلال (أترك تعدادها للقارئ، تمريناً)، ولكن يهمنا ههنا توجيه القدح له بالفرق.

فهم قد قاسوا مَلِكَ الملوك، العالمَ بكل شيء، والقادر على كل شيء، بملوك الدنيا الذين يعتريهم الجهل والعجز، والحاجة إلى من يدلهم، وإلى من يعينهم، وأقْبِح به من قياس.

فملوك الدنيا إنما احتاجوا إلى من يتوسل إليهم بهم لجهلهم عن العلم

---

(١) علم الجذل ص١٣٢.

(٢) انظر: [النساء: ٩٥] [المائدة: ١٠٠] [الأنعام: ٥٠] [الرعد: ١٦] [النحل: ٧٦] [فاطر: ١٩] [فاطر: ٢٢] [غافر: ٥٨] [الحديد: ١٠] [الحشر: ٢٠].

(٣) صحيح البخاري ٢/١٢٨ (١٤٩٣).

(٤) انظر: علم الجذل ص٧٣ ـ ٧٤، وقد مَثَّل للفرقِ بعدة أمثلة من السُّنَّة.

بحال كل الناس ممن لم يعلموه، ولم ينظروا إليه، ولم يسمعوا قوله وشكواه، ولم يتبينوا صدقه من كذبه.

وهذه المعاني منتفية في حق ملك الملوك، العليم القدير، الذي لا تخفى عليه خافية، فكان القياس مع فارق[1].

ومن أمثلته كذلك: من أجاز الاستشفاع بالنبي ﷺ بعد مماته، قياساً على جواز ذلك في حياته، واحتج بالأدلة التي تدل على طلب الدعاء والاستغفار منه في حياته، من مثل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴿٦٤﴾﴾ [النساء: ٦٤].

فإن مما يجاب به عن شبهتهم: أن قياس الحياة على الممات قياس مع الفارق.

والفارق يتبين من وجوه، منها: أن الصحابة ﷺ وأئمة الأمة فرقوا بين الحالين، فكانوا يطلبون منه الدعاء والاستغفار والاستسقاء في الحياة، ولم يكونوا يطلبوها منه بعد الممات، ثم تذكر الشواهد على ذلك؛ كطلب عمر رضي الله عنه من العباس رضي الله عنه أن يدعو ويستسقي.

ومما يدل على الفرق أيضاً: حديث المرأة التي أَتَتِ النَّبِيَّ ﷺ، فَأَمَرَهَا أَنْ تَرْجِعَ إِلَيْهِ، قَالَتْ: أَرَأَيْتَ إِنْ جِئْتُ وَلَمْ أَجِدْكَ؟ كَأَنَّهَا تَقُولُ: المَوْتَ، قَالَ ﷺ: «**إِنْ لَمْ تَجِدِينِي فَأْتِي أَبَا بَكْرٍ**»[2].

ومما يدل على الفرق: «أنه لا يشك مسلم أن من دُعي إلى رسول ﷺ في حياته، وقد ظلم نفسه ليستغفر له فأعرض عن المجيء، وأباه مع قدرته عليه كان مذموماً غاية الذم مغموصاً بالنفاق، ولا كذلك من دُعي إلى قبره ليستغفر له، ومن سوى بين الأمرين وبين المدعُوَّين وبين الدعوتين، فقد جاهر بالباطل، وقال على الله وكلامه ورسوله وأمناء دينه غير الحق»[3].

---

(١) انظر: الواسطة للعز بن عبد السلام ص٥، التوسل، أنواعه وأحكامه للألباني ص١٤٥ ـ ١٤٩.

(٢) صحيح البخاري ٥/ ٥.

(٣) الصارم المنكي في الرد على السبكي ص٣١٨، ولهذه الشبهة أجوبة أخرى بالمنع، وفساد الاعتبار، =

ومثل هذا الجواب يقال فيمن أجاز التبرك بقبر النبي ﷺ، محتجاً بتبرك الصحابة رضوان الله عليهم به وبآثاره في حياته[1].

ثم... لو صح شيء من ذلك، تنزلاً أو حقيقة، فثمة جواب آخر (بالفرق أيضاً)، وهو أن ذلك محمول على ما كان عليه الصحابة رضوان الله عليهم من التبرك بما مسَّ جسده الشريف ﷺ، وكان باقياً؛ كتبركهم بالبردة التي لبسها، وشربهم من موضع فيه، ومسح رمانة المنبر التي كان رسول الله ﷺ يمسكها كثيراً.

وأما ما يتبرك به القبوريون وأشباههم، فلا يثبت في شيء منه هذا الحكم (كون جسده الشريف عليه الصلاة والسلام قد لامسه)، فهذا فرق مؤثر بين الأمرين، فيبطل القياس[2].

وهذا (الفرق) قد قرره إمام أهل السُّنَّة أحمد بن حنبل رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فقد سئل عن التمسح بالقبر، فأنكره، وقال: لا أعرف ذلك، ولكنه لـمَّا سُئل عن مسح المنبر، قال: أما المنبر فنعم، قد جاء فيه[3].

ومع ذلك فإن التمسح بالمنبر قد كرهه جمع من التابعين والأئمة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وكره مالك التمسح بالمنبر، كما كرهوا التمسح بالقبر، فأما اليوم فقد احترق المنبر، وما بقيت الرمانة، وإنما بقي من المنبر خشبة صغيرة، فقد زال ما رخص فيه؛ لأن الأثر المنقول عن ابن عمر وغيره، إنما هو التمسح بمقعده»[4].

ويدخل في هذا الباب أيضاً: قياس المبتدعة للتبرك بالصالحين والتمسح

= والمعارضة، وغير ذلك، وإنما اكتفيت هنا بالجواب بقادح الفرق لمناسبة الموضع، وينظر في جواب الشبهة: صيانة الإنسان للسهسواني ص٢٤ ـ ٢٥، شبهات المبتدعة في توحيد العبادة ٢/ ٤٤٦ ـ ٤٤٧، ١٠١٤ ـ ١٠١٧.

(١) انظر: شبهات المبتدعة في توحيد العبادة ٣/ ١٠٦٠.

(٢) انظر: شبهات المبتدعة في توحيد العبادة ٣/ ١٠٨٠.

(٣) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم ٢/ ٢٤٤.

(٤) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ٢/ ٢٤٥، وهذا الاستدلال منهم كسابقه، يحتمل أوجهاً أخرى من الرد، من أوجه المعارضة والمنع.

بهم على تبرك الصحابة بذات ﷺ وآثاره[1]، فهذا قياس مع الفارق، بل إنه قياس للأدنى على الأعلى، وهو ما كانت العلة في الفرع أدنى منها في الأصل، وهذا لا يعتد به هنا[2].

ومن الباب: قياس ما لم يتحصل فيه القصد مما تحصل فيه، وذلك فيما صح أن النبي ﷺ قد صلى أو تعبَّد فيه.

أي: أن من أهل التبرك الممنوع من يتقصد الأماكن التي ورد أن النبي ﷺ صلى فيها عرضاً، ويخصها بالتعبُّد[3]، ويقيس ذلك على ما فعله بعض الصحابة من الصلاة في الأماكن التي صلى فيها النبي ﷺ قصداً، وذلك كالأسطوانة التي عند المصحف، والتي كان ﷺ يتحرى الصلاة عندها، حيث ثبت عن سلمة بن الأكوع أنه كان يتحرى الصلاة عندها من أجل تحري النبي ﷺ الصلاة عندها[4]، فهذا لا يُقاس عليه الأماكن التي صلى فيها ﷺ عَرَضاً، لثبوت الفارق المؤثر، وهو التحري في الأول، وعلى هذا يحمل ما جاء في حديث عتبان من طلبه من النبي ﷺ أن يصلي في مكان من بيته ليتخذه مصلى[5]، فإن القصد ههنا ظاهر[6].

❁ وقفات حول ما تقدم من قوادح الاستدلال:

هذه بعض القوادح التي ذكرت في علم الجدل، ولعلها أهم ما أوردوه، وأشير في نهاية ذكرها إلى أمور:

١ ـ قد أعرضت في هذا العرض العابر عن أمور، مما يذكره أهل الجدل والأصول ضمن تقريرهم لتلك القوادح، ومن ذلك:

---

(١) الدرر السنية لدحلان ص٤٢.

(٢) انظر في إبطال هذا القياس: تيسير العزيز الحميد ص١٨٦، شبهات المبتدعة في توحيد العبادة ٣/ ١٠٨٩.

(٣) انظر: التبرك للأحمدي ص٢١٦، ٣١٧.

(٤) صحيح البخاري، رقم (٥٠٢)، ومسلم (٥٠٩).

(٥) صحيح البخاري (٤٢٥)، ومسلم (٣٣).

(٦) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم ٢/ ٢٧٦.

- الخلاف في قبول بعض القوادح.

- بيان بعض الأقسام المندرجة ضمن بعض القوادح.

- طريقة الجواب على كل واحد مما سلف من القوادح.

- كما أعرضت عن بعض القوادح المعدودة في علم الجدل، والغالب أن ما أعرضت عنه فإنه مندرج في بعض ما ذُكر.

وإنما كان هذا الإعراض رغبة الاختصار، وبعداً عن التطويل، ومقاربة للإيضاح، ولأن الرد الجدلي العقدي قد يستغني عن كثير من ذلك، فإن منها ما بني على وفق أنواع من الاستدلالات المتعلقة بمسائل فقه الفروع؛ كقادح: اخْتِلافُ الضَّابِطِ فِي الأَصْلِ وَالْفَرْعِ، وغيره، ومن رغب التزود منها فهي موجودة في مظانها، من كتب الجدل وأصول الفقه.

وعلى سبيل العموم، فإن الحال في رد المعترض على المخالف هو كما قرره الطوفي - بعد سرده للقوادح - بقوله: «وَالْأَشْبَهُ أَنَّ كُلَّ مَا قَدَحَ فِي الدَّلِيلِ، اتَّجَهَ إِيرَادُهُ، كَمَا أَنَّ كُلَّ سِلَاحٍ صَلُحَ لِلتَّأْثِيرِ فِي الْعَدُوِّ، يَنْبَغِي اسْتِصْحَابُهُ، وَجَمِيعُ الْأَسْئِلَةِ الْمَذْكُورَةِ... تَقْدَحُ فِي الدَّلِيلِ فَيَنْبَغِي إِيرَادُهَا، وَلَا يَضُرُّ تَدَاخُلُهَا، وَرُجُوعُ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ؛ لِأَنَّ صِنَاعَةَ الْجَدَلِ اصْطِلَاحِيَّةٌ، وَقَدِ اصْطَلَحَ الْفُضَلَاءُ عَلَى إِيرَادِ هَذِهِ الْأَسْئِلَةِ، فَهِيَ وَإِنْ تَدَاخَلَتْ، أَوْ رَجَعَ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ أَجْدَرُ بِحُصُولِ الْفَائِدَةِ مِنْ إِفْحَامِ الخصم، وَتَهْذِيبِ الْخَوَاطِرِ، وَتَمْرِينِ الْأَذْهَانِ عَلَى فَهْمِ السُّؤَالِ، وَاسْتِحْضَارِ الْجَوَابِ، وَتَكَرُّرُهَا الْمَعْنَوِيُّ لَا يَضُرُّ كَمَا لَوْ رَمَى الْمُقَاتِلُ بِسَهْمٍ وَاحِدٍ مَرَّتَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ»[1].

وأما الأجوبة على هذه الاعتراضات، فتركتها كذلك تجنباً للتطويل، ولأن المجيب على الاعتراض هو معترض في الحقيقة، فله أن يستخدم نفس هذه القوادح في الاعتراض على قدح القادح، ولهذا قال الطوفي: «وَبِالْجُمْلَةِ: لِلْمُسْتَدِلِّ الِاعْتِرَاضُ عَلَى النَّصِّ الَّذِي يُبْدِيهِ الْمُعْتَرِضُ بِجَمِيعِ مَا يَعْتَرِضُ بِهِ عَلَى

---

(١) شرح مختصر الروضة ٣/٥٦٨ - ٥٦٩.

النُّصُوصِ، سَنَداً وَمَتْناً»(١).

٢ ـ ليس المراد من هذه القوادح أن كل دليل للمخالف يمكن أن يورد في حقه كل هذه الاعتراضات.

ـ وبالمقابل، فإن من الأدلة ما يتوجه فيه أكثر من اعتراض، وإذا كان كذلك فمن الأحسن أن يقدم الاعتراضات التي هي من باب المنع على الاعتراضات التي هي من باب المعارضة، حتى لا يفضي به الحال إلى المنع بعد التسليم، فإنه مستقبح عند أهل الصنعة.

٣ ـ أن الراد والمناظر قد يتوجه في حقِّه أن يسرد كل ما أمكنه من أوجه القدح على شبه المخالف، ولو كثرت وتعددت.

وقد يحسن به أن يكتفي من هذه القوادح بأقواها وأقطعها لحجة المخالف، ولو كان قول المخالف يحتمل من الردود والقوادح غير ذلك.

وذلك حسب ما يقتضيه الحال، وتتوجه له الحكمة.

وكلا الوجهين قد جاءا في القرآن، ففي قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾... الآيتين [الأنعام: ١٤٨] رد عليهم بعدة أوجه.

وكذا في قوله: ﴿قَالُوٓاْ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا﴾... الآية [البقرة: ٢٤٧] وغيرها.

وفي مواضع يذكر من الردود أقواها، مع احتمال الحال لردود أخرى.

كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَآ أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ﴾... الآية [آل عمران: ١٨٣]، فقد رد عليهم بقادح النقض، مع احتمال الآية لردود أخرى؛ كالمنع، والتحكم، وأوجه أخرى من المعارضة.

وقد لاحظت أن هذا المسلك (الاكتفاء بالرد الأقوى) يغلب مع قادحي النقض، والقلب، سواء في النصوص، أو في كلام الأئمة؛ كحديث ابْنِ

---

(١) شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٧٠.

عَبَّاسٍ رضي الله عنهما؛ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «لَا طِيَرَةَ وَلَا عَدْوَى وَلَا هَامَةَ وَلَا صَفَرَ» قَالَ: فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّا لَنَأْخُذُ الشَّاةَ الْجَرْبَاءَ فَنَطْرَحُهَا فِي الْغَنَمِ فَتَجْرَبُ، قَالَ: «فَمَنْ أَعْدَى الْأَوَّلَ»(١).

ولما كان الجهمية يناظرون الإمام أحمد في خلق القرآن، ويوردون عليه قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، كان يعارضهم بقوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]؛ أي: أنها لم تدمر الجبال والسماء، فكذلك ما استدلوا به لم يتناول كلام الله(٢)، مع احتمال الآية لأجوبة عديدة، لا تخفى على الإمام قطعاً؛ لأنه ذكرها في كتابه: «الرد على الزنادقة والجهمية» بتفصيل(٣)، ولكن المعارضة بالنقض قاطعة.

وكذلك لما كانوا يسألون الإمام أحمد عن كلام الله، أهو الله، أم غير الله؟

كان يقول لهم ناقضاً: «ما تقولون في علم الله، أهل الله، أو غيره»، فيسكت المخالف(٤).

وهذا نقض منه على قولهم، فغاية الجهمية أن يجعلوا الإمام يقول: كلام الله غير الله؛ لأنهم سيقولون: إن كل غيرٍ لله مخلوق، فعارضهم بصفة العلم، التي لا يقدرون على إنكارها، ولا على الزعم بخلقها، ويرد فيها نفس السؤال الذي أوردوه عليه(٥)، والمقصود أنه اكتفى ـ أثناء المناظرة ـ بقادح النقض، مع أنه فصل الجواب عن هذه الشبهة في كتابه بقوادح أُخر(٦).

ولعل المرء في المناظرة والمواجهة من الخير له أن يكتفي بأقوى أوجه

---

(١) مسند أحمد، ط٢، الرسالة ٥/١٥٩.

(٢) البداية والنهاية، ط. هجر ١٤/٤٠٠.

(٣) الرد على الزنادقة والجهمية، ت: دغش العجمي ص٢٣٢ ـ ٢٣٦.

(٤) انظر: البداية والنهاية ١٠/٣٣٣.

(٥) مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢/١٤٥.

(٦) الرد على الزنادقة والجهمية، ت: دغش العجمي ص٢٢١ ـ ٢٢٥، وانظر التفصيل في لفظ الغير، في: مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٧/١٥٩ ـ ١٦٠، بيان تلبيس الجهمية، ط. القاسم ١/٥٠٨ ـ ٥٠٩.

الرد، وأما في التصنيف فله أن يفصل فيها ما لم يفصله في المناظرة، فإنه لو استرسل في إيراد أوجه الرد في المعارضة، فقد يسلك المعارض مسلكاً يلبِّس به على السامعين، ويشتت به المقام، بأن يكتفي بالرد على أوجهٍ غير قوية مما ذكره المعترض، ويتغافل عن الأوجه التي هي أسس الرد، فكان قطع حجته بالرد الأقوى عند المواجهة هو المسلك الأوجه، وعموماً فلكل مقام مقال.

المرحلة الثالثة: نقد النقد

(النظر للرد، ونقده بعين المخالف)

فإذا ما انتهيت من كتابة الرد على معارضك، ولكي تُحكم الرد والجواب، وتقطع الطريق على مخالفك، لئلا يورد عليك ما يقدح في قولك، فضع نفسك في مكانه، و(تقمَّص) شخصيته، وانظر بعينه، مستخدماً أجناس الأدلة والمعلومات التي يحتج بها، ومستحضراً أدواته المعرفية والنقدية التي يعتمدها، وطرقه ومناهجه التي يسير عليها، بل إن استطعت أن تستحضر نَفسِيَّة مخالفك التي تتوقع أن يكون عليها حين يقرأ ردَّك فاستحضرها، أريدك يا أخي الكريم أن تستبدل جُبَّتك بجبَّة مخالفك، وعمامتك بعمامته، وكرسيك بكرسيه، وقلمك بقلمه.

ثم انظر في الرد الذي أتاك (من نفسك قبل أن تستبدل كرسيك)، وتوجه إليه بما استطعت من طرق الحل والجواب، أو من طرق النقد والاعتراض، والنقض والقلب، وإظهار الـمَدَاخل عليه والعيوب، والكشف عن أغلاطه وتناقضاته، لغوية أو علمية أو عقلية أو منهجية أو غير ذلك، مستنفراً في ذلك قواك العقلية، وعواصفك الذهنية، لتدون كل احتمال تتوقع أن يورده المخالف.

ولتكن يا راعاك الله مخلصاً في هذه المرحلة لمذهب خصمك ومعتقده ـ مهما كان فساده ـ واحذر من مداهنة شخصيتك السابقة ـ الأصلية ـ أو تلمس العذر لها أو غض النظر عن هنَّاتها، ولا يضجرك هذا (التقمص) المؤقت،

فإنما أنت (متحرِّف لقتال) أو (متحيِّز إلى فئة)، وإنما هي (رجعة ضرغام) لينقضَّ بعدها فيردي خصمه بزئيره قبل أنيابه.

ولتعلم أن إتقانك لهذه المرحلة وذلك (التقمص) مرهون بمدى معرفتك بمذهب المخالف، وتفاصيله، ومداخله، وأصوله وفروعه، وهذا إنما يكون بسعة الاطلاع ـ مع الفطنة ودقة الملاحظة وعمق الفهم ـ لكتب المخالف، أو لما قرره أهل مذهبه، وإدراك نفسيته، وطول المراس مع مقالاته وكتبه، بعد اكتساب الآليات اللازمة لذلك، وطول المراس في الرد والجدل.

وهذه المرحلة قد تستدعي أن يعود الرادُّ إلى الكتب الأخرى للمردود عليه، أو كتب أصحابه، ليزداد خبرة بطرحه، بل وبطرح المدرسة العقدية أو الفكرية التي ينتمي إليها، فإنك قد تظفر في كتبه الأخرى ـ أو كتب طائفته ـ على بعض أجوبتهم على الردود التي ذكرتها في نقدهم، فإما أن تقبلها إن كانت حقّاً، أو أن تُضَمِّن ردَّك ما يبطل تلك الأجوبة، إن كانت باطلة.

ولأجل هذا؛ فإننا نرى أن من أقوى الردود الموجهة للمخالفين ـ على مدار التاريخ ـ تلك التي كانت من قِبَل أناس تحولوا عن مذاهبهم ـ تحولاً محموداً أو مذموماً ـ ثم تكلموا وصنفوا في الرد على المذاهب التي تحولوا منها، وذلك راجع إلى إتقانهم لدور التقمص للمذهب الذي كانوا عليه.

وأمثلته كثيرة؛ فهذا أبو الحسن الأشعري قد كانت ردوده على المعتزلة من أقوى الردود في الجدل العقدي ـ بغض النظر عن صحتها في نفس الأمر ـ نظراً للفترة الطويلة التي عاشها متبنياً ذلك المذهب، ومتتلمذاً على شيوخه.

وبالمقابل؛ فهذا إمام المعتزلة وأكبر منظريهم، عبد الجبار الهمداني، قد كان حريصاً على تتبع أقوال المذهب الأشعري ـ على سبيل الخصوص ـ ودقيقاً في الرد عليه ونقضه، وإنك لترى ذلك بارزاً في كتبه، حيث يخص الكلابية والأشعرية بفصول في الرد عليهم بالتفصيل، بينما يجمل أقوال من سواهم في غالب الأمر، وذلك لما ذكره المترجمون من سيره على المذهب

الأشعري وتحوله منه إلى الاعتزال[1].

وممن أتقن مذهب خصومه قبل أن يتصدى لنقض قولهم: الإمام الدارمي، عثمان بن سعيد، فقد رد على الجهمية وعلى بشر المريسي بردٍّ قامع وفريد ومتميز بجلاء عن نسق الردود السلفية المعاصرة له، وذلك لما كان عليه رَحِمَهُ اللَّهُ من معرفته بكتب القوم، وسبره لمقالاتهم، كما صرح به في ردِّه من أنه لم يرَ كتاباً أجمع لحجج الجهمية، ولا أنقض لعرى الإسلام من ذلك الكتاب الذي نقل كلام المريسي الجهمي، وابن الثلجي[2]، وتلك كلمة لا يقولها إلا من سبر كتب معارضيه وخبرها.

وإن شيخ الإسلام ابن تيمية ليعدُّ فارس هذا المجال، وذا القدح المعلى فيه، حيث ذكر أنه قد كان على مذهب الآباء، وأنه كان يقول في الأصلين (مسألة الزيارة البدعية، ونفي الصفات الاختيارية) بقول أهل البدع[3]، وإن كانت مرحلة عابرة ومبكرة من عمره، لم ينقل عنه فيها تصنيف فيما وصل من كتبه، وعلى كل حال فقد كان الشيخ على معرفة دقيقة وعميقة وواقعية بمذاهب خصومه، حيث عاش بينهم، وناظرهم كثيراً، وقرأ كتبهم، فأتقن (دور التَّقَمُّص) أيّما إتقان، يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «أَنَا أَعْلَمُ كُلَّ بِدْعَةٍ حَدَثَتْ فِي الْإِسْلَامِ وَأَوَّلُ مَنْ ابْتَدَعَهَا وَمَا كَانَ سَبَبَ ابْتِدَاعِهَا»[4]، ويقول: «كُلُّ مَنْ خَالَفَنِي فِي شَيْءٍ مِمَّا كَتَبْته فَأَنَا أَعْلَمُ بِمَذْهَبِهِ مِنْهُ»[5].

والأمثلة على ذلك يصعب حصرها، وليست خاصة بالتحول العقدي، بل التحول الفقهي قد كان له دور في قوة ردود المتحولين على المذهب الذي تحولوا منه، وقد يتبدى في غير ذلك.

---

(١) انظر: طبقات المعتزلة للحاكم الجشمي المسمى «شرح العيون» ص٣٦٦، المنية والأمل لابن المرتضى ص١٩٤.

(٢) نقض الدارمي على المريسي ٢/٩٠١.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٦/٢٥٨، وانظر: اقتضاء الصراط المستقيم ٢/٨١١.

(٤) مجموع الفتاوى ٣/١٨٤.

(٥) مجموع الفتاوى ٣/١٦٣، وانظر: نفس المرجع ٢/١٣٨.

وانظر في ذلك ردود ابن تيمية على الرازي البكري والشاذلي وغيرهم، وردود تلميذه ابن القيم، وكثيراً من ردود أئمة السُّنَّة على مخالفيهم يتبين لك هذا المنهج بجلاء، سواء في باب الاعتقاد، أو الفقه وأصوله، أو غيرها من العلوم.

بل إنك لتعجب حين تقرأ لشيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ (كعلم من أبرز أعلام السُّنَّة المتخصصين في الرد، والمبرِّزين فيه) وذلك في ردوده على مختلف طوائف المخالفين من المتصوفة والمتكلمين، أو المتفلسفة، أو الرافضة، أو حتى الكافرة كالنصارى.

فترى كيف استعمل مع كل طائفة منهم المصطلحات التي يتعارفونها، واللغة التي يكتبون بها، بإتقان يفوق إتقانهم فيها، مع محافظته على استقلاليته العلمية والمنهجية والعقدية، وعدم انسياقه وراء تلك المصطلحات حين يقرر ما يعتقده حقّاً، وإنما يستخدم تلك اللغة الموافقة للغة المخالف ـ ويقرر مشروعية التحدث بمصطلحاتهم ـ حين يكون في سياق المناقشة لأقوالهم، والإبطال لاستدلالهم، فيكون إبطاله لها بلغتهم وطريقتهم أنكى وأبلغ مما لو سار على خلاف تلك اللغة والطريقة.

وانظر مثالاً على ذلك: «بغية المرتاد» (السبعينية) وكيف استعمل طريقة متفلسفة الصوفية في الرد عليهم، ثم اقرأ «منهاج السُّنَّة» وكيف كانت ردوده على خصمه الرافضي جارية في كثير من مراحلها على وفق اللغة التي يستخدمونها، ثم في رده على المتكلمة كالرازي في «بيان التلبيس»، و«درء التعارض» أبطل طرقهم على وفق أصولهم، وناقش استدلالاتهم على وفق لغتهم ومصطلحاتهم، بل إنه ليأخذك العجب وأنت تطلع على رده على برهان الدين النسفي في (تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل) والذي استعمله فيه صاحبه طريقة (الجست) التي ابتدعها العميدي، والتي تمثل مرحلة بعيدة من مراحل الجدل العقيم، والتي شاعت عند جمع من الفقهاء المتأخرين، حيث يمتزج فيها علم الجدل بعلم الفلسفة والمنطق، واستعمال الألفاظ المشتركة والمجازية في المقدمات، ووضع الظنيات موضع القطعيات،

مع إطالة العبارة، وإبعاد الإشارة، إلى غير ذلك من التمويهات والمغالطات، التي جعلتها مقاربة للقياس المغالطي والسوفسطائي، كما وصفها ابن خلدون[1].

فسخر الله شيخ الإسلام ليكشف زيف تلك الطريقة، ويبدي عوارها، فشرح تلك الطريقة على طريقة أصحابها، ثم نقض عليهم بعين طريقتهم، وطريقة أهل الجدل المحققين، وتلك هي البراعة التي يعز أن ترى مقتدراً عليها[2].

ولعل مما يفيد في هذه المرحلة (نقد النقد) الاطلاع على ما كتبه أهل الجدل والأصول في أجوبة الاعتراضات السابق تفصيلها، والتي أعرضنا عنها ههنا اختصاراً، ففيها بيانٌ للأوجه التي يجيب بها المخالف على تلك الاعتراضات، فيتوجَّه للناقد أن يُعمل تلك الأجوبة بنفسه في اعتراضاته، قبل أن يترك المجال لخصمه كي يعملها في ذلك الرد، لينتقل في المرحلة التالية إلى سد المنافذ عن تلك الأجوبة المحتملة.

ويشار ههنا إلى أن هذه المرحلة (قراءة النقد بعين المخالف) الأصل أن يقوم بها نفس الراد، ولكن قد يرى البعض أن يسند هذه القراءة (النقدية للنقد) إلى غيره، ممن يعرف مذهب المخالف، وهذا مسلك حسن، خصوصاً مع بدايات التمرس على الرد، والارتياض عليه.

وقد يلجأ البعض إلى مسلك في ذلك، بأن ينشر ذلك الرد على فئة من المخالفين، الذين يتناولهم ذلك الرد، ويناقشها معهم نقاشاً مغلقاً، فإذا ما توجهت إليه سهامهم، جلس وأمعن النظر فيها، وضَمَّن حَلَّها في كتابه ـ كما سيأتي في المرحلة التالية ـ قبل أن يخرجه للعموم، أو يرسله للمقصود منه.

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص٥٠٦ ـ ٥٠٧، ومقدمة تمويه الرجل العاقل ص٢٠ ـ ٢٢.

(٢) مقدمة تحقيق الكتاب ص٦ ـ ٧ بتصرف.

المرحلة الرابعة: تنقيح النقد

(العودة للرد، وسد المداخل المحتمل ورودها عليه بالتصحيح والتنقيح)

وذلك بأن ترجع إلى دورك الأول، وتعيد الكتابة لردك السابق، مستحضراً كل ما ذكرته في (مرحلتك الثالثة) من أجوبة واعتراضات على ردِّك، فتُضَمِّن ردَّك ما يخلص به عن تلك الاعتراضات والنقوض، ويسد المداخل المحتمل ورودها عليه.

وذلك يكون بسبل منها:

١ ـ أن تعيد الصياغة لبعض الردود بعبارات دقيقة ومتينة، جامعة ومانعة، تتضمن الخلوص من اعتراض المخالف بما تضيفه إليها من تنبيهات أو شروط، وهذا قريب مما درج عليه الفقهاء في عباراتهم الاحتراسية، والتي تتضمن الجواب عن قول مخالف بلفظ غير مصرح بتلك المخالفة؛ كاستعمالهم لحرف (وإن كان كذا) أو (ولو كذا) ونحوها.

وهذا المسلك درج عليه علماء أهل السُّنَّة بعد ظهور الفرق المخالفة، فضمنوا تقريرهم للعقيدة عبارات وحروفاً تهدف إلى الاحتراس عن شبهة أو تهمة هوَّش بها المخالف؛ كقولهم في تقرير العقيدة في الصفات: يتصف الله بالكلام وبالنزول.. (حقيقةً)، فأضافوا لفظ (الحقيقة) بعد ظهور المخالف، احتراساً عمن زعم أنها مجاز.

أو قولهم: «يتصف بكذا على ما يليق بذاته، من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل».

فكل واحد من هذه الحروف فيه احتراس عن مذهب معين، فيعنى بها قطع الطريق على رميهم لأهل السُّنَّة بالتشبيه من قِبَل المعطِّلة، أو بالتعطيل من قبل المشبهة.

* مجانبة الاحتراس المجمل، والخاطئ:

ينبَّه هـهنا إلى أن ما تقدم بيانه من المسلك الاحتراسي (في الاعتقاد خصوصاً، وفي سائر العلوم عموماً) لا بد أن يكون بتعبير دقيق، وأن لا يتضمن هذا التعبير نفي شيء من الحق، أو إثبات شيء من الباطل، أو نفي لفظ مجمل قد يندرج فيه (لغةً أو اصطلاحاً) نفي معانٍ صحيحة، أو العكس، وللأسف، فإن هذا النوع من الاحتراس الخاطئ قد وقع فيه بعض المنتسبين للسُّنَّة؛ كقول بعضهم عند إثبات الصفات: ينزل من غير حركة ولا تحول، أو قولهم: له وجه ليس بجسم، أو يتكلم بلا حدوث، فكل هذه الألفاظ ألفاظ محدثة قد ورد عليها الإجمال في اللغة أو الاصطلاح (وهو الغالب)، فاشتمل نفيها عند المخالف على نفي معانٍ حقَّة قد قررتها النصوص، وإن كان من نفاها من أهل السُّنَّة لم يقصد بها ما قصده المخالف، فالمسلك الأقوم ترك التعبير بها إثباتاً أو نفياً، وتفصيل القول في معانيها، فيثبت الحق ويُنفى الباطل من تلك المعاني، والمقصود أن يكون الاحتراس بعبارة غير محتملة، ومحققة للمقصود.

٢ ـ أن ترجع بعد ردك على كل فقرة من كلام المخالف، وتورد ما يمكن إيراده، وتجيب عليه بما يقطعه ويمنعه؛ كالطريقة المعروفة: (فإن قيل.. قلنا...)، أو ما يقوم مقامها من التعبيرات المناسبة.

وهذا المسلك قد جاء ذكره في القرآن، وفي السُّنَّة، وفي أقوال الصحابة، والسلف.

فأما الكتاب، ففي مواضع عديدة يأتي إخبار النبي ﷺ بما سوف يقوله المشركون والمعارضون، بل يأتي الإرشاد إلى ما يجيبهم به، ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾﴾ [الأنعام: ١٤٨، ١٤٩].

وقـولـه: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾﴾ [والآيات بعدها] [المؤمنون: ٨٤ ـ ٨٩].

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ ۚ قُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الزمر: ٣٨].

فبيَّن ماذا سيقول المشركون، ووجَّه إلى طريق الجواب على قولهم[1].

بل إنك لتجد أنه قد بيَّن ما سيقول المخالف، ووجَّه إلى الرد عليه، ثم بيَّن بماذا سيعترض المخالف على ذلك الرد، ووجَّه ثانيةً إلى ما نجيبه به على اعـتـراضـه، وذلـك فـي مـثـل قـولـه: ﴿قُلْ كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِى صُدُورِكُمْ ۚ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا ۖ قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۚ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ ۖ قُلْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَرِيبًا ﴿٥١﴾﴾ [الإسراء: ٥٠، ٥١].

وقوله: ﴿سَيَقُولُ ٱلْمُخَلَّفُونَ إِذَا ٱنطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ ۖ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ۚ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمْ قَالَ ٱللَّهُ مِن قَبْلُ ۖ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا ۚ بَلْ كَانُوا۟ لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٥﴾ قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾... الآية [الفتح: ١٥ ـ ١٦][2].

وفي مواضع أخرى، تجد بيان ما سيقوله المشركون، دون بيان للجواب، فمجرد استشراف وتوقع ما سَيَرُدُّ به المخالف مطلب للمجادل والمحاور، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَئِن جِئْتَهُم بِـَٔايَةٍ لَّيَقُولَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا مُبْطِلُونَ ﴿٥٨﴾ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٩﴾ فَٱصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ ۖ وَلَا يَسْتَخِفَّنَّكَ ٱلَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ ﴿٦٠﴾﴾ [الروم: ٥٨ ـ ٦٠].

بل وأبلغ من ذلك، فقد جاء الإخبار بما يدور في نفوس المخالفين مما

---

(١) وانظر كذلك: [البقرة: ١٤٢] [النساء: ٧٨، ٧٩] [الأنعام: ١٤٨ ـ ١٥٠] [التوبة: ٥٠، ٥١] [التوبة: ٦١] [التوبة: ٦٥، ٦٦] [يونس: ١٨] [يونس: ٢٠] [يونس: ٣١] [هود: ٧، ٨] [الكهف: ٢٢] [العنكبوت: ٦٣] [الروم: ٥٨ ـ ٦٠] [الأحقاف: ١١] [الفتح: ١١] [الطور: ٣٣ ـ ٣٥] [المجادلة: ٨] [الملك: ٢٤ ـ ٢٦] [المدثر: ٣١].

(٢) وانظر: علم الجذل للطوفي ص.٩٩

لم ينطقوا به، كما في قول الحق: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نُهُوا۟ عَنِ ٱلنَّجْوَىٰ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ وَيَتَنَٰجَوْنَ بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَمَعْصِيَتِ ٱلرَّسُولِ وَإِذَا جَآءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ ٱللَّهُ وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصْلَوْنَهَا فَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿٨﴾﴾ [المجادلة: ٨].

ومن الأمثلة اللطيفة على ما ذكر في هذه المرحلة: ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٩١﴾﴾ [البقرة: ٩١]، ففي قوله: ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ﴾ ذمٌّ لهم على التفريق بين المتماثلين، فما جاء به محمد ﷺ مصدق لما معهم، فهو مثله، وحكم المثلين واحد، فيلزم الإيمان بهما جميعاً.

وفي قوله: ﴿فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ﴾... قادح النقض، زعموا أنهم يؤمنون بما أنزل عليهم، فجاء النقض عليهم بأنهم قتلوا من أنزل عليهم، فانتقضت علتهم وبطلت.

وموضع الشاهد ههنا قوله في الآية بعدها: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُم مُّوسَىٰ بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَنتُمْ ظَٰلِمُونَ ﴿٩٢﴾﴾ [البقرة: ٩٢].

فهو جواب على ردٍّ قد كان من الممكن أن يجيبوا به عن النقض المتقدم، وقطع الطريق عليهم لئلا يقولوا: كل ممن قتلناه كان كاذباً، ولم تثبت عندنا نبوَّته، ولو ثبتت عندنا نبوَّته لما قتلناه، فلا نكون قد خالفنا ما أنزل إلينا، فلا يَرِدُ علينا هذا النقض، فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُم مُّوسَىٰ بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَنتُمْ ظَٰلِمُونَ ﴿٩٢﴾﴾؛ أي: هب أن قتلكم أنبياء الله لا يرد عليكم نقضاً، على جهة التنزل معكم في المناظرة، فإن النقض لازم لكم في موسى، فإنه جاءكم بالتوراة، وأخذ عليكم أن تصدقوه، وقد خالفتم ذلك وكذبتموه، حيث اتخذتم العجل من بعده؛ أي: بعد ذهابه لميقات ربه؛ لأنه جاءكم بالتوحيد، فعبدتم العجل من بعده، وهذا صريح التكذيب[1].

---

(١) علم الجذل ص٩٩ بتصرف يسير.

وأما السُّنَّة، فقد جاء فيها الجواب على ما يُتَوَقَّع حصوله من اعتراض المخالف، وذلك في مواطن منها: حديث عمرو بن سعيد رضي الله عنه؛ أن النبي ﷺ قال: «**إن مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك فيها دماً، ولا يعضد فيها شجرة، فإن أحد ترخص لقتال رسول الله ﷺ فيها فقولوا: إن الله قد أذن لرسوله ولم يأذن لكم...**» الحديث[1].

وعن المقدام بن معد يكرب قال: قال رسول الله ﷺ: «**ألا هل عسى رجل يبلغه الحديث عني وهو متكئ على أريكته، فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه حلالاً استحللناه، وما وجدنا فيه حراماً حرمناه، وإن ما حرم رسول الله ﷺ كما حرم الله**»[2].

وهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه، يستشرف ما قد يقوله المخالف بعد أزمان، ويُعلِّم الناس كيف يجاب عنه، فيقول: «لقد خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل: لا نجد الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، ألا وإن الرجم حق على من زنى وقد أحصن إذا قامت البينة، أو كان الحمل أو الاعتراف ـ قال سفيان: كذا حفظت ـ ألا وقد رجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده»[3].

ولتعلم أخي الكريم أن جوابك عن اعتراض المخالف قبل أن يجيب هو به واحتراسك عنه بنحو ما سبق سيكون أقوى ـ عند المخالف، وفي نظر القارئ المحايد ـ من إجابتك عنه تلك الاعتراضات بعد أن تنشر ردَّك ويجيب مخالفك بذلك الجواب، إذ ستكون قد قطعت عليه الطريق من الأصل.

ـ على أنك إذا ما كنت مستحضراً الإخلاص في ردِّك وطلب الحق، فقد تكتشف بعد المرحلة السابقة غلط بعض ما كتبتَه من الردود، وعدم توجُّهِها، فتقوم بحذفها من الأصل، أو تقويمها وتعديلها بما يلزم، ولتعلم أن قوة الرد

---

(١) صحيح البخاري، ط. ابن كثير ١/ ٥١.

(٢) سنن الترمذي، ط. دار إحياء التراث ٥/ ٣٨، قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه، وقال الشيخ الألباني: صحيح.

(٣) صحيح البخاري، ط. ابن كثير ٦/ ٢٥٠٣، صحيح مسلم، دار الجيل ٥/ ١١٦.

وبلاغته ليست في طوله وكثرة أوجهه، بل في سلامة ما ذكر فيه واستقامته وصحته، بل لتعلم أن ما يكون في ضمن الردود من أوجه منقوضة أو ضعيفة من شأنها أن تعود على الرد بنقيض مقصوده، خصوصاً إذا ما كانت المسألة من مسائل النزاع الشائكة، فإن المخالف قد يستمسك بتلك الأوجه الضعيفة لوحدها أمام العامة ليبين تفاهة ردِّك وبطلانه، ويسكت متجاهلاً بقية الردود الصائبة، مما يجعل العامة وأنصاف المتعلمين يحكمون على الرد من أساسه بالبطلان، والمقصود يا أخي أنك ستحتاج إلى قدر من الشجاعة للتضحية ببعض ما كتبته في ردِّك من الأوجه الضعيفة والمدخولة في سبيل المحافظة على الأوجه القوية والمحكمة.

وبعد. . . فليعلم أن الكاتب والراد والمجادل إذا ما تحصَّلت له الدُّربة، واكتسب المَلَكة في الرد والحوار، فقد يصل إلى مرحلة يستغني فيها بالرد الأولي (مرحلة ٢)، عما بعدها من مرحلتي النقض التنقيح (مرحلتي ٣، و٤).

فيصوغ ردَّه من البداية بأسلوب يحترز فيه عن إيراد مخالفه، ويستحضر في كتابته الأولى ما قد يورده المخالف من جواب، فيدفعها ابتداءً بما تقدَّم من طُرُق.

وفي الختام:

فأحسب أن السير على وفق المراحل السالفة حَرِيٌّ بأن يدفع الرد والنقد إلى مراحل شريفة من الإتقان والإحكام، وأن يجعله مفضياً إلى مقاصده على أقرب وجه للتمام، وعسى أن يكون في هذه الرؤى المقترحة سبيلاً إلى الارتقاء بثقافة النقد والرد إلى مراتب متقدمة من الوعي في المنهج والمقصد، وأن تسهم في علاج مظاهر الفوضى العلمية ـ دعك من الخُلُقِيَّة ـ في ميادين الرد والنقد، والجدل والمناظرة، والتي فُتِح بابُها على مصراعيه مع وسائل الإعلام والتواصل، بل أحسبه قد كُسِرَ ولم يُفتح، فلا أظن فيه أن يغلق أبداً، ولكن، حسب أهل العلم والثقافة أن يسهموا في ترشيده، وتسديده، وإبراز معالم ضبطه، ومباعدته عن سبل التشتت، والدور في الدوائر المغلقة، والتنازع حول القضايا المنفكة.

وأشير إلى أن ما ورد في هذا البحث لا يختص نفعه على من كان قاصداً للرد والجدال، بل أحسب أن فيه من المعالم ما ينتفع به كل طالب علم في نظره وقراءته وبحثه، ولو لم يقصد الردَّ أصلاً، من مثل ما جاء تقريره في المرحلة الأولى من مراحل النقد العقدي (مرحلة الفهم)، بل حتى النواقض الوارد في المرحلة الثانية (مرحلة النقد)، فإن فيها ما يجدر بطالب العلم أن يكون ملماً به، لتتكون عنده الحاسة النقدية لما يقرأه من كلام أهل العلم، ولو لم يقصد الرد أصلاً.

هذا، وما كان في هذه الورقات من صواب، فمن المولى الكريم الوهاب، وما كان فيها من زلل ونقصان، فمن نفسي والشيطان، وأسأل المولى منه العفو والغفران.

والله أعلم.

وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

الورقة الخامسة

صناعة الجدل العقدي

أ. فارس بن عامر العجمي

باحث في العلوم الشرعية والفلسفية

صناعة الجدل العقدي

الغرض من هذا القول أن نفحص عما تستقيم به صناعة الجدل التي متعلقها أصول الدين، ونتكلم عليها بحسب نفسها، وبالنظر إلى معروضها، وكل ذلك بحسب قضاء النقل، وحكم العقل، ونعتبر في ذلك كله بمسالك العلماء، ومناهج الحكماء، الذين هم أصحاب النظر في الحكمتين، والقاصدين لتحقيق القوتين، وننبه على مسالك وقعت لبعض الفضلاء، ولبعض أكابر أهل السلوك والنظر مما لا يليق برتبتهم، وكذا تقارير وقعت لبعضهم تقبح بمن كان مثلهم.

[قول باعث]

وذاك أن تحقيق هذه الصناعة هو تحقيق قوله سبحانه: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥]، وقوله: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦] وهذا أمر، ومعلوم أن مقدمة المأمور التي يتوقف عليها تشاركه في ذلك، فكان تحقيق هذه الصناعة من قضاء الشرع.

والرب المتقدس أوجب القول العادل والإنصاف بين المختلفين المتنازعين، ونهى عن الظلم، وهذا المعنى هو المذكور في مثل قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾ [النساء: ٥٨]. ومعلوم لكل أحد، أن المجادل والمناظر على وجه مختص، نصب نفسه للقضاء بين المقالات، والفحص عن فاسد المقدمات وصحيحها،

وعن الأقوال الكاذبة وإبطالها، والأقوال الصادقة وإقرارها، والنظر في صور الدلائل وتصحيح صحيح النظام منها ـ إن كان صحيح المادة أيضاً ـ، ورد فاسدها، فالقضاء يستلزم العلم والعدل، والمعقول ضربان:

معقول أول، ومعقول ثانٍ[1]، والأول: يكون بمعرفة دليل المسألة المعين وما يتصل بذلك، والثاني: يكون بمعرفة ما هو في حكم الكبرى للدلائل وكذا معرفة ما تدفع به الشكوك وصفة ذلك، ومعرفة ما نوع الواردات على النوع المعين من الدلائل؛ كمعرفة أن دليل الكتاب يرد عليه التخصيص والنسخ والتقييد ونحو ذلك، ولا يرد عليه شيء من جهة الثبوت، كما هو مبين في هذه الصناعة وغيرها.

والمقصود ها هنا: أن كثيراً من الناس إنما يشتغلون بالأول دون الثاني، فيقصدون إلى تحصيل ما هو في حكم الصغرى التي هي سهلة الحصول في الجملة، ومعلوم أن الدليل موقوف على تقرير مقدماته، ودفع الأسئلة عنه، وهذا موقوف على تحقيق هذا الصناعة وغيرها، فكان شرط القضاء بالعلم تحقيق هذه الصناعة ولا بد.

وكذا أن جماعة من الأكابر وقع لهم جمل من الغلط في هذه الصناعة؛ كظن كثير منهم أن تمامية وغائية هذه الصناعة إفحام الخصوم وإلزامهم، وأشد منه ما وقع لأبي عبد الله ابن الخطيب الرازي وغيره، من ظنهم أن هذا هو المقول تحت قوله: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُۚ﴾ [النحل ١٢٥]، فيجعلون غرض إفحام الخصوم من المجادلة بالتي هي أحسن، وهو من الظن الكاذب[2]، كما يأتي التنبيه عليه وعلى جهة دخول الغلط عليهم، ونجادلهم في ظنهم هذا بالتي هي أحسن ـ إن شاء الله تعالى ـ.

---

(١) ليس المراد هاهنا بالمعقول الأول والثاني، المعقولات الأولى والثانية التي تذكر في المنطق والحكمة والكلام، وإنما لما كان موجب اسم الأول والثاني عندهم وقوع المعقول في الرتبة الاولى والثاني في الثانية، استعرناه بهذا الوجه.

(٢) أردنا بالكاذب هاهنا غير المطابق كقوله ﷺ: **«كذب بطن أخيك»** وكقول المناطقة: قضية كاذبة وقضية صادقة، ولا نريد هاهنا بالكذب الذي هو الكذب في النقل.

وكذا أوجب هذا لطوائف من أهل النظر والعلم، أن يستعمل كل مادة في إبطال مقالة بعض الخصوم كالفلاسفة، وجعل مواد أدلته أن تكون مقولة عند أهل الملة لا بشرط صحتها، كما وقع ذلك لمحمد بن محمد الطوسي الغزالي ـ أعني: أبا حامد ـ في أول كتابه الذي صنفه لإبطال مقالة الحكماء من المتفلسفة الموسوم بـ«تهافت الفلاسفة»، وهذا وغيره مما أخذه عليه أبو الوليد ابن رشد، كما هو معلوم في مواضعه.

واعلم أن ما نحن بسبيله يستدعي قولاً بسيطاً لا يناسب هذا المحل ولكنا نذكر هنا بعض ذلك، وننبه على أوضاع وأحوال تقع لجماعة من المجادلين في هذا الزمن الحادث ـ هي من المسالك المموهة في الجدل ومن تمويه الحكمة، لا من المجادلة بالتي هي أحسن، لكنها استحالت مسلكاً فاضلاً محققاً عند جماعة من الأفاضل، ثم نحيل في كل ما تركناه على الكتب الكبار المبسوطة[1] في هذه الصناعة وغير الكبار، والعاقل اللبيب تكفيه الجملة عن التفصيل، ويقنع بالقليل عن الكثير.

واعلم أن ما نذكره من المثال ـ وإن كنا نصحح جمهوره ـ إلا أنه قد يشتمل على تسمح في العبارة، فإن غرض المثال تحصيل صورة الشيء في المدركة، وكذا قد يكون بعضه مدخولاً، ولكنا نقول كما قال صاحب المراقي:

والشأن لا يعترض المثال   إذ قد كفى الفرض والاحتمال

ولنقدم بجملة من المبادئ التصورية والمبادئ التصديقية لما نحن بسبيله، فإنه لا بد في كل نظر من تقديم ما يتوقف عليه النظر تصوراً وتصديقاً، فأما الأول فبذكر المركبات التقييدية التي يقع معها تفسير أحرف تشتد الحاجة إليها في هذا النظر، والثاني: بذكر المركب الخبري التام الذي يقع معه الحكم

---

(١) وكذا أشياء نحيلها على ورقتي البحث مطبوعة مع هذه الورقة وهي: صناعة الرد العقدي للشيخ الفاضل: تميم بن عبد العزيز القاضي، وورقة: صناعة الاستدلال العقدي للشيخ الدكتور: سعود العريفي، فإنا تركنا بعض المسائل لأنها من محمولات موضوعهم.

والتصديق بأمور يتوقف عليها هذا النظر، فكان رسم هذه القول على مبادئ ومقاصد، **أما المبادئ فتشتمل على:**

١ ـ **مبدأ تصوري:** يتضمن تفسير أحرف تشتد الحاجة إليها، ويجب في قضاء الصناعة تقديم القول فيها.

٢ ـ **مبدأ تصديقي:** في تمامية وغائية هذه الصناعة.

٣ ـ **مبدأ تصديقي:** في حكم فعل الجدل.

أما المقاصد فتتضمن ذكر المسالك المناسبة في الجدل والتنبيه على مسالك مموهه تقع لجماعة من المجادلين، وتشتمل على:

١ ـ **قول تحصيلي:** في الوظائف التي تنبغي للمجادل قبل الشروع.

٢ ـ **قول تحصيلي:** في تحرير محل النظر الوارد عليه النفي والإثبات وصفة ذلك.

٣ ـ **قول تحصيلي:** في صفة النقل وتصحيحه.

٤ ـ **قول تحصيلي:** في صفة تصحيح المعلل مقالته ويتضمن صفة السؤال على المقالة.

[مبدأ تصوري]

الجدل في وضع أهل اللسان هو: أصل واحد، وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه، وامتداد الخصومة ومراجعة الكلام[1]، قال الأزهري: «الجَدْلُ: شدة الفتل... وجَدَلْتُ الحبل جدْلاً إذا شددت فتله، ومنه قيل لزمام الناقة: الجديل، ويقال: إنه لَجَدِلٌ إذا كان شديد الخصام، وإنه لَمِجْدَلٌ، وقد جادلَ فلاناً جِدالاً ومُجادلة»[2].

وقال الراغب: «الجدال المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة وأصله من جدلت الحبل؛ أي: أحكمت فتله ومنه الجديل، وجدلت البناء أحكمته

---

(١) مقاييس اللغة لابن فارس ١/ ٤٣٣.

(٢) تهذيب اللغة للأزهري ١٠/ ٣٤٢.

ودرع مجدولة، والاجدل القصر المحكم البنية، والمجدل القصر المحكم البناء، ومنه الجدال فكأن المتجادلين يفتل كل واحد الآخر عن رأيه، وقيل: الأصل في الجدال الصراع وإسقاط الإنسان صاحبه على الجدالة وهي الأرض الصلبة»[1]. وجعل الطوفي أوجه اشتقاقه تحتمل ستة أوجه فلتطلب في محلها[2].

وأما في العرف: فإن الناس تنازعوا في رسم الجدل، وتنوعت رسومهم بحسب مذاهبهم، وذاك أن اسم الجدل من الأسماء التي وقعت فيها الشركة بين أهل الصنائع، كاسم العلم واسم السنة ونحو ذلك، وهذا من مثارات الغلط التي تدخل على جماعة من المحصلين، بل أوجبت الغلط لبعض أهل النظر من الأكابر كما سيأتي إن شاء الله.

فالجدل هو من مستعمل كلام أهل الفقه والأصول، وكذا من مستعمل كلام أهل صناعة المنطقية، فإن الأدلة بحسب نوع المواد عندهم كما عرفت خمس، وهي مسمى الصناعات الخمس في لسانهم، وهي البرهاني والجدلي والخطابي والشعري والسوفسطائي، وشرح هذا يطلب في محله فإنه ليس من شرط هذا الوضع[3].

وكذا أن غير اسم الجدل قد يشاركه في معناه كاسم المناظرة، ومنه نزاعهم هل المناظرة جدل أم لا؟

فقال الفقهاء من المشتغلين بالصناعة الأصولية والجدلية في رسم الجدل: «إخبار كل واحد من المتجادلين بحجته، أو بما يقدر أنه حجته» وهذا قول أبي محمد ابن حزم[4].

---

(١) مفردات القران للراغب ص٩٠، وانظر: علم الجذل في علم الجدل للطوفي ص٢، والفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي ١/٥١١، ومقدمة د. العميريني لكتاب الجدل على طريقة الفقهاء لأبي الوفاء بن عقيل ص٢٥.

(٢) عَلَم الجذل ص٢.

(٣) انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب التحتاني ص١٦٦ وما بعدها، والبصائر النصيرية للساوي ص٢٨١ وما بعدها، والسلم بحاشية الصبان على شرح الملوي ص١٤٨.

(٤) الإحكام في أصول الإحكام لابن حزم: ١/٤٥

وقيل: تردد الكلام بين اثنين، قصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه. وهو قول أبي الوليد الباجي[1].

وقيل: إظهار المتنازعين مقتضى نظرهما على التدافع والتنافي في العبارة، أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة، وهو مختار أبي المعالي الجويني[2].

وقيل: عبارة عن فتل الخصم عن مذهبه إلى مذهب آخر ودفعه إليه عن طريق الحجة والاستدلال، وهو مختار أبي الوفاء ابن عقيل[3].

أما الأول فعليه سؤال وهو: أن إخبار كل واحد من المتجادلين بحجته لا يوجب أن يتكلم كل واحد منهما على إبطال حجة صاحبه وذكر الشكوك والأسئلة عليها، فلا يجب أن يكون أحدهما سائلاً والآخر معللاً ومجيباً، فإن محض الإخبار لا يتضمن ذلك ولا يستلزمه.

وهاهنا سؤال ثان وهو: أنه أخذ في الرسم ما يتوقف فهم الرسم عليه، فإن المجادل مشتق من الجدل فكان موقوفاً عليه وهو بين.

وأما الرابع فعليه سؤال وهو: أن الرسم يتضمن أن الخصم إن لم ينفتل عن مذهبه ما كان جدلاً، والمانع من انفتال الخصم عن مذهبه وجوه يصعب ضبطها، فكان غير منعكس.

وبه تعلم أن أقرب الرسوم المثبتة رسم أبي المعالي ورسم أبي الوليد الباجي، فإذا عرفت هذا فالجدل العقدي هو: **تردد الكلام بين اثنين، على سبيل المدافعة الذي متعلقه أصول الدين.**

[مبدأ تصديقي: في تمامية وغائية هذه الصناعة]

لما كان من المقول الذائع عند المناطقة أن غرض هذه الصناعة محض الإفحام والإلزام، أخذوه في رسم الجدل فقالوا: الجدل هو «قياس مؤلف من

---

(١) المنهاج في ترتيب الحجاج لأبي الوليد الباجي ص١١.

(٢) الكافية في الجدل ص٧٥.

(٣) الجدل ص٢٤٣.

مشهورات أو مسلمات لإفحام الخصم او إلزامه»[1]، وهو حد للحجة الجدلية، وهذا الذي ذكروه أوجب فساداً دخل على جماعة من أهل النظر والعلم، ولنبين هذا بأوجه:

أحدها: أن نظر الجدلي ـ عند أهل هذه الصناعة ـ في المقدمة المعينة من حيث هي مشهورة لا بشرط الصدق، فإن المشهورات منها الصادق ومنها الكاذب[2]، وإلا لامتنع أن ينتج الجدلي ـ من جهة المقدمة ـ الوضع ونقيضه[3]، وهو خُلف يكذبه أهل الصناعة والعارفين بالأحوال والأوضاع الجدلية، والمقالة ونقيضها والشيء ونقضيه لا يكونان صادقين، فإن الصدق والحق لا ينتج إلا مثله والحق واحد، فإن النتائج بحسب المقدمات تأتي كما ذكروه في الصناعة، وهم يذكرون في المسالك التي يعلم بها صدق القضية وكذبها، أن ينظر فيها وفي نقيضها، فإن كانت إحداهما صادقة فالأخرى كاذبة ولا بد والعكس، ولهذا وغيره جعل بعضهم استعمال الحق غير المشهور في هذه الصناعة مغالطةً[4].

وهذا الذي ذكرناه عنهم ذكره أبو الوليد ابن رشد والسعد والخواجة، **ونص عليه أبو البركات ابن ملكا في المعتبر فقال: «وإنما هو طلب ما يفحم به الخصم في المناظرة والمجادلة ويقطع به عن الاحتجاج، ويظهر به على خصمه عند السامعين سواء كان بالحق أو بغيره والحق فيه لا يراد لعينه ولا يرد لعينه بل يراد أو يرد لما قيل»**[5].

وكذا من نظر الجدلي المقدمة المعينة من حيث هي مسلمة يسلمها الخصم لا بشرط كونها حقّاً ولا بشرط صدقها، والله سبحانه لم يأمر أحداً من العباد أن يجادل بأي نوع اتفق من الأقاويل، ولا بالمادة الكاذبة من حيث هي

---

(١) تحرير القواعد المنطقية ص١٦٨

(٢) انظر: تلخيص منطق أرسطو لابن رشد ٦/ ٥٠٠، شرح الإشارات والتنبيهات للنصير الطوسي ١/ ٤٦٤، شرح الشمسية للسعد التفتازاني ص٢٧٢، شرح المطالع للقطب التحتاني ٢/ ٤٥٠.

(٣) انظر في كون الحجة الجدلية تنتج الوضع ونقيضه: تلخيص منطق أرسطو لابن رشد ٦/ ٥٠١.

(٤) المنطق للمظفر مع حاشية المقرر ص٥٥٧.

(٥) المعتبر في الحكمة لأبي البركات ابن ملكا البغدادي ١/ ١٨٧.

مشهورة أو مسلمة، فإن المشهور والمسلم المأخوذ من حيث هو كذلك ليس بعلم، ولذا ذكروا كما قدمنا أن غرض هذه الصناعة تحصيل التصديق من غير اعتبار المطابقة، فكان هذا جدالاً ومحاججة بغير علم، والأول - سبحانه - نهى عن المحاجة بغير علم كما قال: ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [آل عمران: ٦٦]، وقال: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ⑧﴾ [الحج: ٨]، فإن الجدال المأمور به في الشرع والذي هو مستعمل الكتاب ليس على هذا الوجه لمن تبين طريقة القران، في ذكر الحجج وإبطال مقالة الخصم، فإن غرض الكتاب بيان الحق مطلقاً بالبرهان والدعاء له أولاً وبالذات، وإبطال معارضة الخصوم ثانياً وبالعرض، وإن استعملها الكتاب استعمالها لبيان فساد المقالة أو الحجة المستعملة في كلام الخصم.

قال ابن تيمية الحفيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد ذم الله من يجادل بغير علم فقال تعالى: ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [آل عمران: ٦٦] والله لا يأمر المؤمنين أن يجادلوا بمقدمة يسلمها الخصم إن لم تكن علماً، فلو قدر أنه قال باطلاً لم يأمر الله أن يحتج عليهم بالباطل، لكن هذا قد يفعل لبيان فساد قوله وبيان تناقضه، لا لبيان الدعوة إلى القول الحق، والقرآن مقصوده بيان الحق ودعوة العباد إليه، وليس المقصود ذكر ما تناقضوا فيه من أقوالهم؛ ليبين خطأ أحدهما لا بعينه، فالمقدمات الجدلية التي ليست علماً هذا فائدتها، وهذا يصلح لبيان خطأ الناس مجملاً»[1].

[قول شكي ودفعه]

فإن قيل: الغرض من استعمال المسلم والمشهور بيان فساد المقالة لا تحصيل الحق، وأما تحصيل الحق فإنه يكون بالبرهان، فإن كان هذا موجب الذم فقضاء طرده - الذي هو مصححه - ذم طريقة الكتاب لكنها ليست بمذمومة فليس المسلك المستعمل في هذه الصناعة بمذموم؟

---

(١) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص٤٦٨.

قلنا: نمنع كونه من مشترك الإلزام، وسند المنع أن نقول: أما المشهور من حيث هو مشهور سواء كان كاذباً أو لا، ليس من مستعمل الكتاب، فإن حجج الكتاب موادها: إما بينة معروفة بنفسها، إما نظرية مبينة، يبينها الكتب بالحجج الواضحة، فليس في الكتاب استعمال مادة مشهورة من حيث هي مشهورة لا بشرط صدقها فإن هذا من المجادلة والمحجاجة بلا علم، وقد نهى عنه الكتاب.

أما المسلم: ففي الكتاب استعماله لبيان غلط المقالة لا لتحصيلها، خلافاً للمناطقة، فإن من لم يرتض بما ظنوه برهاناً وجعلوه مصداق صناعة البرهان، فيدفع لا بالحجة الصادقة المطابقة بل يدفع نظره بالمشهور أو المسلم، ليذعن لمقالتهم، فتضمن مسلكهم إبطال دعوى المعارض وتحصيل نقضيها أو ما هو من نقيضها.

الثاني: ما وقع لأبي حامد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في وضعه الموسوم بالتهافت، فإنه ذكر في أول كتابه أن الأقاويل المستعملة فيها هي مقالات الإسلاميين لا بشرط صدقها، بل بشرط كونها مقولة عند أهل الملة، ولنحكي كلامه بألفاظه ليقع العلم للناظر بما نحكيه عنه، فيقول أبو حامد الغزالي في المقدمة الثالثة من المقدمات المعربة عن مساق الكتاب: «مقدمة ثالثة: ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض، ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا مدخل مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة، تارة ألزمهم مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطوراً مذهب الواقفية ولا أتنهض ذاباً عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يعترضون أصول الدين، فلنتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد»[١].

قلت: ولا شك أن لأبي حامد من الباعث الفاضل والقصد الحسن ما

---

(١) تهافت الفلاسفة ص٦٨ ـ ٦٩.

أوجبه له هذا المسلك، لكن هذا المسلك ليس من المسلك الفاضل، وصحة القصد لا توجب صحة ما يحصل به القصد، والله لم يوجب الانتصار لأحد بعينه ولا للطائفة بعينها، فإن الله إنما أوجب الانتصار للحق، والانتصار له سبحانه ولما قضى به ـ وما في حكم الانتصار له كالانتصار للرسول ـ كما في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوٓا۟ أَنصَارَ ٱللَّهِ﴾ [الصف: ١٤]، والرب ـ سبحانه ـ إنما ينصر من ينصره كما قال: ﴿وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾﴾ [الحج: ٤٠]، وقال ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن تَنصُرُوا۟ ٱللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ ﴿٧﴾﴾ [محمد: ٧]، وأوجب القول العادل والشهادة بالحق.

فإذا علم هذا، فليعلم أن طوائف المختلفين لا بد وأن تشتمل مقالاتهم على حق وباطل، والواجب هو قول العدل والانتصار لما معهم من الحق، وإبطال ما معهم من الباطل، وهذا في كل طائفة، فإن في مقالات المعتزلة من الغلط والباطل، كما أن في مقالتهم المقالة الحقة واجبة القبول، وكذا الفلاسفة، فينتصر للحق مطلقاً، برفع النظر عن محله أو قائله أو من تكلم به، لعموم قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ﴾ [النساء: ٥٨]، ولعموم أمره بالشهادة بالقسط والعدل فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾﴾ [المائدة: ٨].

فمن لم يقل الحق والعدل وينتصر لله وللحق، مع حجب نصر الله ـ تعالى ـ عنه، والعبد في محال الجهاد أعظم ما يحتاج إليه أن ينصره الله سبحانه، يقع له من الجهل والظلم للنفس والغير المنهي عنه في الشرع.

وأبو حامد لم يكن غرضه تحصيل الحق بالفحص عن دلائل مسائلهم والنظر في مراتب الأقاويل المثبتة في كلامهم، بل غرضه محض التشويش كما قال في «التهافت»: «فإن قال قائل: فإذا أبطلتم مذهبهم فماذا تقولون أنتم؟ أتزعمون أنه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه شيئان مختلفان، فتكابرون العقول؟ أو تقولون: المبدأ الأول فيه كثرة، فتتركون التوحيد؟ أو تقولون لا

كثرة في العالم، فتنكرون الحس؟ أو تقولون: لزمت بالوسائط، فتضطرون إلى الاعتراف بما قالوه؟

قلنا: نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممهد، **وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم وقد حصل**»[1].

فتعقبه ابن رشد الحفيد فقال: «وأما قوله: «وإنما غرضنا» فإنه لا يليق به هذا الغرض، وهي هفوة من هفوات العالم، فإن العالم بما هو عالم إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول»[2].

وابن تيمية الحفيد ذكر مسلك أبي حامد هذا، وجعله من المسلك المستدرك عليه، وذكر ما تضمنه هذا المسلك من الفساد في مسألة الحدوث العالم فقال: «الذي يجب على جميع الخلق اتباع الرسل الذين أقام الله بهم الحجة على عباده، وعليهم أن لا يقفوا ما ليس لهم به علم، ولا يقولوا على الله إلا الحق، ولا يقولوا على الله ما لا يعلمون فإنه قد علم بدلائل كثيرة: أن الرسل لا يقولون إلا الحق ولا يجب بل ولا يجوز أن ننتصر لصاحب مقالة ليس برسول، ولا لطائفة معينة غير المؤمنين بالله ورسله، فإن ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥]... وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ﴿٨﴾﴾ [المائدة: ٨].

فلا يحل لنا أن يحملنا بغض قوم - **وإن كنا نبغضهم في الله** - على أن لا نعدل عليهم فيما هو من حقوق العباد، **فكيف في أمور الديانات؟!**، ليس لنا أن نقول فيها إلا الحق، ولا نقول ما لا نعلم...

وإذا كان كذلك؛ فجميع الطوائف يقولون الحق والباطل إلا المعصمون:

---

(١) تهافت الفلاسفة ص١٣٩.

(٢) تهافت التهافت ص٣٠٢.

وهم المؤمنون المجمعون، وكما أن كل شخص يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ.

وليس لنا أن نرد على الفلاسفة ولا غيرهم بالجدل المحض الذي لا يحق حقّاً ولا يبطل باطلاً، فإن هذا من الكلام الذي ذمه السلف، وهو من الجدل بالباطل، والله قد ذم الجدل بالباطل وذم الجدل في الحق بعد ما تبين، كما ذم الجدل بغير علم. . .

وهذا كما أنه حرام في الدين منكر في العقل، فمضرته أكثر من منفعته، فإن ذلك مما يوجب نفور المناظر، وظنه أنّا لا نعلم الحق، أو نعلمه ولا نتبعه، فيوجب ذلك إصراره على ما هو عليه من الباطل فلا نكون قد نصرنا حقّاً ولا دفعنا باطلاً بل أثرنا فتنة بلا فائدة.

والمقصود من الجهاد أن تكون كلمة الله هي العليا، وأن يكون الدين كله لله، فإن لم يكن قولنا صدقاً وعملنا خالصاً لله، وإلا لم يقبله الله منا، وقد ثبت في الصحيح أن قيل لرسول الله: الرجل يقاتل شجاعة ويقاتل حمية، ويقاتل رياء، فأي ذلك في سبيل الله؟ فقال: «**من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله**»[1]، فلم يقبل الله الجهاد إلا أن يكون المقصود به، أن تكون كلمة الله هي العليا، فكيف الكلام والمناظرة في أصول الدين؟

ولهذا اقتضت المناظرة التي تكون بجهل أو ظلم فسادين عظيمين:

أحدهما: قدح المناظر في مخالفه مطلقاً، كما تجد الفلاسفة يسمون أهل الكلام «أهل الجدل» ويزعمون: أن مرادهم هو القضايا الجدلية دون البرهانية ـ وإن كان هذا ليس بحق ـ. . .

والفساد الثاني: أن من ناظرهم بجهل أو ظلم دخل معهم في بعض ما هم عليه من الظلم والجهل. . .

ومن لم يعتدل في أموره، ويلتزم اتباع الحق الذي يعرفه، والإمساك عما لا يعرفه، ويستنير بنور الكتاب والسُّنَّة واتباع السلف الصالح، وإلا وقع في

(١) أخرجه مسلم في باب: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، برقم (١٥٠).

قول مختلف، حتى إنه تارة يكفرهم بقول، وتارة يجعل ذلك القول هو الحق... وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢].

فمن التزم اتباع الكتاب والسُّنَّة، ولما كان عليه الصحابة: لم يختلف كلامه وعقائده؛ لأن ذلك غير مختلف، بخلاف من تعصب لطائفة من الطوائف وأراد أن يتكلم بمجرد المباحثات التي ليست محققة، أو نبذ كتاب الله وراء ظهره، وطلب الهدى من غير كتاب الله...»[1] انتهى.

الثالث: ما وقع لشيخ الإمامية والحوزة في زمانه أعني: «محمد بن رضا المظفر (ت١٣٨٣هـ)» الذي لا زال المحصلون ـ منهم ـ عن كتبه يصدرون، وفي فلكها يدرون، لما ذكر شأن جدل وصفته في وضعه الموسوم بالمنطق قال بعد جعله ذكر الحق غير المشهور في هذه الصناعة مغالطة: «ومن ينكر المشهورات لا تنفع معه حجة جدلية؛ لأن معنى إقامتها إرجاعه إلى القضايا المشهورة وقد ينكرها أيضاً. **ومثل هذا المنكر للمشهورات لا ردّ له إلا العقاب أو السخرية والاستهزاء**»[2]!!

وقال في تعليمات المجيب: «٦ـ **أن يخلط الكلام بما لا ينفع في مقصوده**، ليضيع على الخصم ما يريده من المقدمة المطلوبة بالخصوص. والأفضل أن يجعل الحشو حقّاً مشهوراً في نفسه، فإنه يضطر إلى التسليم به، وإذا سلّم به أمام الجمهور قد يندفع مضطراً إلى التسليم بما هو مطلوب انسياقاً مع الجمهور الذي يفقد على الأكثر قوة التمييز»[3].

ثم قال في تعليمات السائل:

«ثانياً: **إذا عجز عن الطريقة الأولى، وهي الالتفاف، يحاول إرباك السائل وإشغاله بأمور تبعد عليه المسافة كسباً للوقت كيما يعد عدته للجواب الشافي،**

(١) رسالة حدوث العالم ص١٥٦ ـ ١٦٠.

(٢) المنطق مع حاشية المقرر ص٥٥٧.

(٣) المصدر السابق ص٥٧٩.

مثل أن يجد في أسئلته لفظاً مشتركاً فيستفسر عن معانيه ليتركه يفصلها ثم يناقشه فيها. أو هو يتولى تفصيلها ليذكر أي المعاني يصح السؤال عنه وأيها لا يصح. وفي هذه قد تحصل فائدة أخرى فإنه بتفصيل المعاني المشتركة قد تنبثق له طريقة للهرب عمّا يلزمه به السائل بأن يعترف ـ مثلاًـ بأحد المعاني الذي لا يلزم منه نقض وضعه.

ثالثاً: **إذا لم تنجح الطريقة الثانية وهي طريقة الإشغال والإرباك يحاول ـ** إن استطاع ـ الامتناع من الاعتراف بما يستلزم نقض وضعه... وليس معنى الهرب من الاعتراف أن يمتنع من الاعتراف بكل شيء يلقى عليه. فإن هذه الحالة قد تظهره أمام الجمهور بمظهر المعاند المشاغب فيصبح موضعاً للسخرية والنقد، **بل يحاول الهرب من الاعتراف بخصوص ما يوجب نقض وضعه.**

رابعاً: **إذا وجد أن الطريقة الثالثة لا تنفع وهي طريقة الهرب من الاعتراف.** فعليه ألا يعلن عن إنكاره له صراحة؛ **لأنه لو فعل ذلك في مثله فهو يخسر أمام الحاضرين كرامة نفسه**[1]، وفي نفس الوقت يخسر وضعه الملتزم له. فلا مناص له حينئذ من اتباع أحد طريقين:

(الأول): أن يعلن الاعتراف. ولا ضير عليه في ذلك؛ لأنه إن دل على شيء فإنّما يدل على ضعف وضعه الذي يلتزمه لا على قصور نفسه وعلمه... أن يعلن أنه طالب للحق ومؤثر للإنصاف والعدل له أو عليه، وهذا لعله يعوض عما يخسر من المحافظة على وضعه بالاحتفاظ على سمعته وكرامته[2].

(الثاني): إذا وجد أنه يعز عليه إعلان الاعتراف فإن آخر ما يمكنه أن يفعله أن يتلطف في أسلوب الامتناع من الاعتراف وذلك بأن يوري في كلامه أو يقول مثلاً: إن أصحاب هذا المذهب الذي ألتزمه لا يعترفون بذلك، فيلقي تبعة الإنكار على غيره. أو يقول: كيف يطلب مني الاعتراف وأنا بعد لم

(١) فجعل الاعتراف بالحق طرحاً للكرامة!!

(٢) فجعل إظهار قصد الحق غرضاً لتحصيل الكرامة لا في نفس الأمر، بل عند الجمهور!!

أوضح مقصودي، فيؤجل ذلك إلى مراجعة أو مشاورة، **أو نحو ذلك من أساليب الهرب من التصريح بالإنكار أو من التصريح بالاعتراف.**

خامساً: **بعد أن تعز عليه جميع السبل من الهرب من الاعتراف**، ويعترف بالمشهور، فإنه يبقى له طريق واحد لا غير. وهو مناقشة الملازمة بين المشهور المعترف به وبين نقض وضعه»[1].

قلت: فجعل آخر مقام يكون فيه المجادل هو المباحثة، وما ذكره من صفة الجدل، إنما هو صفة الانقطاع عند المحققين، كما ذكره أبو الوفاء ابن عقيل في جدله فقال: «ومن ذلك (=الانقطاع): التخليط، والكلام الذي لا يفهم، وجحد الضرورات، والمكابرة في العادات، والتشغيب عند التحقيق عليه، والتشنيع بغير علم»[2]، وقبح ما ذكره المظفر في الطبع الصحيح يغني عن رده.

الرابع: ما وقع لأبي عبد الله ابن الخطيب رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسير قوله: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، قال: «ولما ذكر الله تعالى هذه الطرق الثلاثة وعطف بعضها على بعض، وجب أن تكون طرقاً متغايرة متباينة، وما رأيت للمفسرين فيه كلاماً ملخصاً مضبوطاً».

ثم قال: «وثالثها: الدلائل التي يكون المقصود من ذكرها إلزام الخصوم وإفحامهم، وذلك هو الجدل، ثم هذا الجدل على قسمين:

القسم الأول: أن يكون دليلاً مركباً من مقدمات مسلمة في المشهور عند الجمهور، أو من مقدمات مسلمة عند ذلك القائل، وهذا الجدل هو الجدل الواقع على الوجه الأحسن.

والقسم الثاني: أن يكون ذلك الدليل مركباً من مقدمات باطلة فاسدة إلا أن قائلها يحاول ترويجها على المستمعين بالسفاهة والشغب، والحيل الباطلة،

---

(١) المنطق ص٥٨٠ وما بعدها.

(٢) الجدل ص٤٤٥.

والطرق الفاسدة، وهذا القسم لا يليق بأهل الفضل إنما اللائق بهم هو القسم الأول، وذلك هو المراد بقوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ فثبت بما ذكرنا انحصار الدلائل والحجج في هذه الأقسام الثلاثة المذكورة في هذه الآية»[1].

قلت: وهذا الذي ذكره مع ما تضمنه من الفساد، وأنه ليس مقولاً عند أحد من الأعيان العالمين بالكتاب، كذلك أيضا تضمن: مخالفة الكتاب كما قدمنا ذلك بقول شارح تضمن الفرق بين الكتاب والجدل عند أهل الميزان، ولما كانت مادة الجدل في أصل الوضع تتضمن المخاصمة والمغالبة نبَّه الرب ـ سبحانه ـ على أن هذا القدر غير مراد ولا محمود بقوله: ﴿بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] وإنما أخذ ـ سبحانه ـ هذا الحرف قيداً في الجدل لما يتضمنه في أصل الوضع، وإذا تبينت ما قدمناه علمت غلط ابن الخطيب، وأن الجدل الذي ذكر ليس مراداً ولا مقصوداً، بل قد يكون من الجدل المذموم، وما ذكره من المعنى المقول تحت الآية لم يذكر مصححه، والطريق الواجب السلوك في الفهم أن يعتبر الكلام بعرف التخاطب زمن التنزيل لا بالاصطلاح الحادث، فلا يسوغ فقه الكتاب ورده إلى اصطلاح حادث بعد عرف التخاطب بأزمنة، كما هو معروف في موضعه.

فإذا عرفت هذا وغيره: علمت ما أوجبه هذا الغرض من الفساد، ولا يقال: إن هذا الغرض كما يقع في جدل المناطقة يقع في المجادلة الشريفة.

لأنا نقول: هذا الغرض الذي أوجب هذا الفساد: وإن كان قد يقع في المجادلة الشريفة، إلا أنه يقع كموقع العرضي[2] الذي هو خارج، لا كموقع الذاتي الذي هو داخل، فإن في المجادلة الشريفة يذعن فيها المجادل لما يظهر له من الحق ولا بد، فإن هذا مصححها والشرط فيها، لكنه يقع الإفحام لقبوله

---

(١) قاله عند تفسيره للآية في تفسيره ٢٠/ ٢٨٧.

(٢) وإنما قلنا: «كموقع العرضي، وكموقع الذاتي» لأن الغاية مطلقاً ـ برفع النظر عما تحمل عليه ـ لا تكون إلا خارجاً، وإنما قصدنا أن أحدهما لما كان مقصوداً أولاً بالذات، والثاني في حكم اللازم والتابع، كان الأول كالذاتي والثاني كالعرضي.

للحق، خلافاً لهذه الصناعة فإنه يقع بها الإفحام بغير الحق وبالمادة الكاذبة، فإن الحجج يكون صدقها بصدق مادتها وصورتها، ولا يعارض المجادلة الفاضلة بوقوع الإفحام والإلزام فيها إلا مغالط مشغب آخذ ما كان بالعرض مكان ما بالذات.

والقول في هذه الصناعة، وهل هي مذمومة أو محمودة هو: أن يعتبر حال المخاطب، فإن كان كما يذكره بعض فضلاء المنطقيين كابن سهلان الساوي وغيره أن موضوع هذه الصناعة الذي تقوم به هو المعاند للحق ونحوه، كان استعمالها فاضلاً إن اضطر لمكالمته، واعتبر هذا بغيره.

والغرض المحقق لهذه الصناعة في قول الفقهاء والجدليين العارفين بالشرع[1]، قصد تحصيل الحق وبيانه:

إما بذكر حججه ودفع الأسئلة عنه وعن الأقاويل المنتجة له المستعملة في حججه، وإما بإبطال نقيضه أو ما هو من نقيضه بالسؤال عليه وعلى مواد حججه وصورها، وسنده يعلم مما قدمنا لك وما سيأتيك كقوله: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، فهو أمر بالمجادلة بالتي هي أحسن؛ أي: التي لا حسن فوقها من قصد الحق وجَعْل كلمة الله هي العليا، ولا غرض فوق الذي ذكرناه ضرورة.

[مبدأ تصديقي: في حكم فعل الجدل]

اعلم أن من تبين آي الكتاب والأخبار النبوية، والآثار الرسالية، تحصل له أن الجدل مذكور في الشرع على وجهين: مذموم، ومحمود[2].

أما الأول: فهو المذكور في مثل قوله: ﴿كَمَآ أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيْتِكَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ لَكَٰرِهُونَ ۝٥ يُجَٰدِلُونَكَ فِى ٱلْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى ٱلْمَوْتِ وَهُمْ يَنظُرُونَ ۝٦﴾ [الأنفال: ٥، ٦].

---

(١) مفهوم المخالفة هاهنا ليس مراداً، وانظر بعض كلامهم فيما ينبغي على المجادل من وظائف.

(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ١/ ٢٠، الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي ١/ ٥٥٧.

وقوله: ﴿وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِۦ وَيُرْسِلُ ٱلصَّوَٰعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ وَهُمْ يُجَٰدِلُونَ فِى ٱللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ ﴿١٣﴾﴾ [الرعد: ١٣].

وقوله: ﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۚ وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ ۖ وَٱتَّخَذُوٓا۟ ءَايَٰتِى وَمَآ أُنذِرُوا۟ هُزُوًا ﴿٥٦﴾﴾ [الكهف: ٥٦].

وقوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَٰنٍ مَّرِيدٍ ﴿٣﴾﴾ [الحج: ٣].

وقوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ﴿٨﴾﴾ [الحج: ٨].

وقوله: ﴿وَجَٰدَلُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ ۖ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ﴿٥﴾﴾ [غافر: ٥] وأمثال ذلك.

وخبر أبي هريرة عن النبي - ﷺ - أن قال: «**المراء في القران كفر**»[1].

قال أبو عمر ابن عبد البر: «الآثار كلها في هذا الباب المروية عن النبي إنما وردت في النهي عن الجدل والمراء في القران»، ثم قال: «لا يصح فيه عن النبي غير هذا بوجه من الوجوه»[2].

وأما الثاني: فهو المذكور في مثل قوله: ﴿قَالُوا۟ يَٰنُوحُ قَدْ جَٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [هود: ٣٢]، ثم قال نوح ﷺ: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ﴾ [هود: ٣٤]، فأخبر الله عنه أنه أكثر من مجادلتهم، وسمى نوح مجادلته لهم نصحاً.

وقوله: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥].

وقوله: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

وقوله: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١]، فلم يذم جدالها، فهذه أربع آيات دلالتها على المدعى إما مطابقة أو ما في حكمها

---

(١) أخرجه أبو داود في السنن في باب النهي عن الجدال في القرآن، برقم (٤٦٠٣).

(٢) جامع بيان العلم وفضله لأبي عمر ابن عبد البر ٢/٩٢٨.

ـ خلا هذه ـ، وأما ما دلَّ باللزوم والتضمن فأضعاف ذلك.

وكذا خبر النبي في مجادلة ابن الزبعرى في قول الله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ ﴿٩٨﴾﴾ [الأنبياء: ٩٨]، وغير ذلك من مجادلاته ﷺ للكفار والمشركين، كذا قوله في خبر أنس بن مالك ﷺ «**جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم**»[1]. قال أبو محمد ابن حزم: «وهذا حديث في غاية الصحة وفيه الأمر بالمناظرة وإيجابها كإيجاب الجهاد والنفقة»[2].

إذا عرفت هذا وغيره، وعرفت أن الأول ـ سبحانه ـ قوله محكم لا يختلف، بل يشبه بعضه بعضاً ويصدق بعضه بعضاً، وليس كلامه سبحانه متضاداً متعارضاً كما يقع لمن هو دونه ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢]، واعلم أن السبيل في دفع ما يظن أنه متقابل سلباً وإيجاباً، أن يبين أن النسبة ليست واحدة ـ أعني: بين مبتدأه وخبره وموضوعه ومحموله وما في حكم ذلك ـ سواء من جهة ما هو مقول عليه أو من جهة المقول أو من جهة الزمان أو غير ذلك، فإن كانت النسبة ليست واحدة فلا بد من معرفة المميز بين المذموم المنهي عنه، والمحمود المأمور به.

والمميز بينهما في قول أبي محمد ابن حزم والخطيب أبي بكر البغدادي، وأبي الوليد الباجي، وقول تقي الدين ابن تيمية وغيرهم: أن المنهي عنه محمول على ما قيد به في أحرف الشرع وهو على وجهين:

أحدهما: المقيد بكونه بغير علم؛ كالمذكور في قوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَٰنٍ مَّرِيدٍ ﴿٣﴾﴾ [الحج: ٣].

وقوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ﴿٨﴾﴾ [الحج: ٨].

---

(١) أخرجه أبو داود في باب كراهية ترك الغزو، برقم (٢٥٠٤).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ١/٢٧.

والثاني: المقيد بقصد التشغيب وإبطال الحق بعدما تبين وأمثال ذلك؛ كالمذكور في قوله: ﴿وَجَٰدَلُواْ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ ٱلْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ۝٥﴾ [غافر: ٥] فعاقبهم لجدالهم بالباطل لغرض دحض الحق.

قوله: ﴿كَمَآ أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيْتِكَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ لَكَٰرِهُونَ ۝٥ يُجَٰدِلُونَكَ فِي ٱلْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى ٱلْمَوْتِ وَهُمْ يَنظُرُونَ ۝٦﴾ [الأنفال: ٥، ٦] فذكر أنهم يجادلون في الحق بعدما تبين.

وقوله: ﴿وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِۦ وَيُرْسِلُ ٱلصَّوَٰعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ وَهُمْ يُجَٰدِلُونَ فِي ٱللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ ۝١٣﴾ [الرعد: ١٣]؛ أي: يجادلون بعد ظهور آياته وحججه الكونية الدالة عليه سبحانه، فهو جدال بعد قيام الحجة.

وقوله: ﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۚ وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ ٱلْحَقَّ ۖ وَٱتَّخَذُوٓاْ ءَايَٰتِي وَمَآ أُنذِرُواْ هُزُوًا ۝٥٦﴾ [الكهف: ٥٦].

قال أبو محمد ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ۝٨٢﴾ [النساء: ٨٢]، فصح بهذه الآية أن كلام الله ـ تعالى ـ لا يتعارض ولا يختلف، فوجدناه تعالى أثنى على الجدال بالحق وأمر به، فعلمنا يقيناً أن الذي أمر به تعالى هو غير الذي نهى عنه بلا شك، فنظرنا في ذلك لنعلم وجه الجدال المنهي عنه المذموم ووجه الجدال المأمور به المحمود... فلما وجدنا الله تعالى قد أمر في الآيات التي ذكرنا بالحجاج والمناظرة ولم يوجب قبول شيء إلا ببرهان، وجب علينا تطلب الحجاج المذموم على ما قدمناه فوجدناه قد قال: ﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۚ وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ ٱلْحَقَّ ۖ وَٱتَّخَذُوٓاْ ءَايَٰتِي وَمَآ أُنذِرُواْ هُزُوًا ۝٥٦﴾ [الكهف: ٥٦]، فذم تعالى كما ترى الجدال بغير حجة والجدال في الباطل، وأبطل تعالى بذلك قول المجانين كل مفتون ملقن حجة وبيَّن تعالى أن المفتون هو الذي لا يلقن حجة وأن المحق هو الملقن حجة على الحقيقة وهم أهل الحق وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ ۖ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ۚ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ

جَبَّارٍ ﴿٣٥﴾﴾ [غافر: ٣٥] فقد جمعت هذه الآيات بيان الجدال المذموم والجدال المحمود الواجب، فالواجب هو الذي يجادل متوليه في إظهار الحق والمذموم وجهان بنص الآيات التي ذكرنا **أحدهما**: من جادل بغير علم، **والثاني**: من جادل ناصراً للباطل بشغب وتمويه بعد ظهور الحق إليه، وفي هذا بيان أن الحق في واحد وأنه لا شيء إلا ما قامت عليه حجة العقل، وهؤلاء المذمومون هم الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ أَنَّىٰ يُصْرَفُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [غافر: ٦٩]، وقوله تعالى ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ ﴿٨﴾﴾ [الحج: ٨]، فبيَّن تعالى كما ترى أن الجدال المحرم هو الجدال الذي يجادل به لينصر الباطل ويبطل الحق بغير علم»[(١)].

وقال الخطيب في «الفقيه والمتفقه»: «وكتاب الله تعالى لا يتعارض ولا يختلف، فتضمن الكتاب: ذم الجدال، والأمر به، فعلمنا علماً يقيناً أن الذي ذمَّه غير الذي أمر به، وأن من الجدال ما هو محمود مأمور به، ومنه مذموم منهي عنه، فطلبنا البيان لكل واحد من الأمرين فوجدناه تعالى قد قال: ﴿وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ [غافر: ٥]، وقال: ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ ۖ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ وَعِندَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [غافر: ٣٥]، فبيَّن الله في هاتين الآيتين الجدال المذموم، وأعلمنا أنه: الجدال بغير حجة، والجدال في الباطل.

فالجدال المذموم وجهان:

أحدهما: الجدال بغير علم.

الثاني: الجدال بالشغب والتمويه، نصرة للباطل بعد ظهور الحق وبيانه.

قال الله تعالى: ﴿وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ ۖ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ﴿٥﴾﴾ [غافر: ٥]، وأما جدال المحقين، فمن النصيحة في الدين، ألا ترى إلى قوم نوح عليه السلام حيث قالوا: ﴿قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام ١/ ١٩ بتصرف.

فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [هود: ٣٢]، وجوابه لهم: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمۡ نُصۡحِيٓ إِنۡ أَرَدتُّ أَنۡ أَنصَحَ لَكُمۡ﴾ [هوج: ٣٤]، وعلى هذا جرت سنن رسول الله ﷺ»[1].

وأما الخبر: فقال أبو عمر ابن عبد البر: «والمعنى: إنما يتمارى اثنان في آية، يجحدها أحدهما ويدفعها ويصير فيها إلى الشك، فذلك المراء الذي هو الكفر، وأما التنازع في أحكام القرآن ومعانيه فقد تنازع أصحاب رسول الله ﷺ في كثير من ذلك، وهذا يبين أن المراء الذي هو الكفر هو الجحود والشك، كما قال ﷻ: ﴿وَلَا يَزَالُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِي مِرۡيَةٖ مِّنۡهُ﴾ [الحج: ٥٥] والمراء والملاحاة غير جائز شيء منهما وهما مذمومان بكل لسان، ونهى السلف ﷺ عن الجدال في الله جلَّ ثناؤه وفي صفاته وأسمائه.

وأما الفقه فأجمعوا على الجدال فيه والتناظر؛ لأنه علم يحتاج فيه إلى رد الفروع إلى الأصول للحاجة إلى ذلك، وليس الاعتقادات كذلك؛ لأن الله ﷻ لا يوصف عند الجماعة أهل السُّنَّة إلا بما وصف به نفسه أو بما وصفه به رسول الله، أو أجمعت عليه الأمة، وليس كمثله شيء فيدرك بقياس أو بإنعام نظر»[2].

قلت: وظاهر كلامه الفرق بين مسائل أصول الدين المتصلة بالله ونعوت جلاله، وأسمائه الدالة عليه وعلى كماله، وأنت قد عرفت أن المنهي عنه في الكتاب وكذا في الأخبار النبوية ليس النوع المعين من المسائل، فليس محمول النهي موضوعه الجدل في النوع المعين من مسائل الديانة، بل هو الجدل المشتمل على رد الحق وقصد إبطاله والقول بغير علم، سواء كان ذلك في الفروع أم الأصول، سواء كان متصل بالإلٰهيات من الأصول أو بغيره.

ومجادلة أهل الكتاب التي أمر الله بها إنما تكون معهم في الأصول الدينية، فإن النزاع معهم في التوحيد والنبوة اللذين هما ركانا الشهادة،

---

(١) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي ١/٥٥٦. وانظر: المنهاج في ترتيب الحجاج للباجي ص٨.

(٢) جامع بيان العلم ٢/٩٢٨ ـ ٩٢٩.

والنبي ﷺ وكذا من سبقه من الأنبياء كنوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام إنما كان جدالهم مع أقوامهم في التوحيد كما يعرفه أدنى المحصلين، قال الأول ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ فَسِيرُوا۟ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿٣٦﴾﴾ [النحل: ٣٦]، وحاج النمرود إبراهيم في ربه، فبهت الذي كفر، وحاجوه قومه في ربه ومناظرتهم معهم واحتجاجه بالأفول مشهور معلوم، وهي حجة الحق سبحانه التي آتاها إبراهيم، ومعارضتهم في كبيرهم مشهورة معلومة، وغير ذلك مما أخبر الله به.

وعلى هذا عمل الصحابة رضي الله عنهم فإن مجادلتهم تقع في الفروع والأصول، وليس غرضنا هاهنا أن نصحح مجادلتهم في الفروع فإنه ليس من شرط هذا الوضع، واشتهاره يغني عن ذكره.

أما جدلهم في الأصول الدينية: فمنها ما يكون مع النبي ومنها ما يكون مع غيره:

أما الأول: فما أخرجه مسلم من خبر أبي الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يقول: أخبرتني أم مبشر أنها سمعت النبي ﷺ يقول عند حفصة: «**لَا يَدْخُلُ النَّارَ إِنْ شَاءَ اللهُ مِنْ أَصْحَابِ الشَّجَرَةِ أَحَدٌ. الَّذِينَ بَايَعُوا تَحْتَهَا**»، قالت: بلى يا رسول الله، فانتهرها، فقالت حفصة: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**قَدْ قَالَ اللَّهُ** عز وجل: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ﴿٧٢﴾﴾ [مريم: ٧١، ٧٢]».

قال القاضي عياض رحمه الله: «كله دليل على المناظرة فى العلم، وجواز الاعتراض والسؤال فيه لاستخراج الفائدة، وهو مقصد حفصة إن شاء الله، لا أنها قصدت رد مقال النبي»[1].

قلت: العلم الذي جادلته فيه من مسائل أصول الدين في العرف، فإن

---

(١) إكمال المعلم شرح صحيح مسلم للقاضي عياض ٧/ ٤٥٠.

مسائل الصحابة والورود على النار والنجاة منها من هذا العلم في عرف أهله.

أما الثاني: فكمجادلة ابن عباس للحرورية، ومناظرته لهم مشهورة معلومة، وبها رجع ألفان منهم وتركوا مقالتهم لما أقام عليهم الحجة بالكتاب والسُّنَّة، وكذا مجادلة علي ﷺ لهم[1][2].

وغير ذلك من المجادلات التي تقع لهم، مع العلم العام بها فكان إجماعاً.

[قول شكيّ ودفع]

وهاهنا شك ذائع حاصله: أن السلف ﷺ وقع لهم النهي عن مجادلة أهل البدع ومناظرتهم، ووجب ترك مكالمتهم كما كان أبو قلابة يقول: «لا تجالسوا أهل الأهواء، **ولا تجادلوهم**، فإني لا آمن أن يغمسوكم في الضلالة، أو يلبسوا عليكم في الدين بعض ما لبس عليهم»[3].

وقول مالك: «كُلَّمَا جَاءَنَا رَجُلٌ أَجْدَلُ مِنْ رَجُلٍ تَرَكْنَا مَا نَزَلَ بِهِ جِبْرِيلُ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ لِجَدَلِهِ»[4].

وقول عمر بن عبد العزيز: «من جعل دينه غرضاً للخصومات أكثر التنقل»[5].

وقول الفضيل بن عياض يقول: «لا تجادلوا أهل الخصومات فإنهم يخوضون في آيات الله»[6].

---

(١) أخرج خبر ابن عباس أبو داود مختصراً في باب لبس الغليظ برقم (٤٠٣٧)، وانظر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٦٢.

(٢) انظر في: حكم الجدل: الفقيه والمتفقه ١/ ٥٥٢، الإحكام لابن حزم ١/ ١٩، جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٢٨، منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد، د. عثمان علي حسن ١/ ٢٧٩، أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسُّنَّة، د. حمد بن إبراهيم العثمان ص٢٧.

(٣) الشريعة للآجري ص٤٣٥.

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة للالكائي ١/ ١٦٣.

(٥) المصدر السابق ١/ ١٤٤.

(٦) شرح اعتقاد أهل السُّنَّة ١/ ١٤٦.

وقول الخليل بن أحمد: «ما كان جدل إلا أتى بعده جدل يبطله»[1].

وقول أحمد: «أصول السُّنَّة عندنا: التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ، والاقتداء بهم، وترك البدع، وكل بدعة فهي ضلالة، **وترك الخصومات والجلوس مع أصحاب الأهواء، وترك المراء والجدال والخصومات في الدين**»[2]، وأمثال ذلك والشأن عنهم مستفيض يعلمه كل من تطلبه من وجهه، علماً لا يستريب معه في نهيهم، فكيف سوغتم الجدال مع نهيهم؟

فيقال في دفع هذا الشك: هاهنا قول كلي نافع لا بد من تقديمه، ثم نوقع الكلام على هذا الشك ودفعه، وهو يتضمن دفع هذا الشك فنقول:

إن حاصل كبرى هذا الشك أن كل ما نهى عنه السلف وجب تركه وتعين ذمه، ونوع هذه الحجة كثير في كلام أصحابنا، والقول المحقق: أن من دون الصحابة ليس قول الواحد ولا الجماعة منهم من مدارك الشرع التي يعلم بها قضاء الشرع، وليس هذا من المدارك المثبتة عند أهل الأصول ولا كلام غيرهم.

وإنما يحتج بكلامهم الذي هو إجماعهم، والإجماع من مدارك الشرع، ومن الحجج المعتبرة كما عرفته في محله.

ثم اعلم أن كثيراً مقالات الأعيان من السلف إنما هي بحسب ما يقع لهم من الأحوال في أزمانهم، وما كان شأنه كذلك فهو من الشأن الإضافي الذي تعتبر فيه الأحوال؛ كالأزمنة والأمكنة والأشخاص ونحو ذلك، والقول الإضافي الجزئي المعتبر بالحال المعين لا يكون عامّاً، وإذا كان القول الإضافي صدر عن عامتهم حتى كان إجماعاً، فإن الاحتجاج به إذا كان على هذا الوجه مع تبدل الأحوال ـ لا مطلق الأحوال بل الأحوال المعتبرة في الحكم ـ استصحاب لحال الإجماع والقول فيه يطلب في مواضعه، هذا بشرط كون حكمهم على الأمر من حيث الصفة والحال المعين.

---

(١) شرح اعتقاد أهل السُّنَّة ١/١٤٥.

(٢) شرح اعتقاد أهل السُّنَّة ١/١٧٥.

إذا عرفت هذا فحصل لك بالقوة معرفة صفة دفع هذا الشك، ولكنا نقول: هذا الشك مدفوع أما:

بمنع كونه إجماعاً، لما قدمنا من فعل الأكابر من الصحابة الذين هم سادة السلف، بل من إجماعهم على مجادلة أهل البدع والأهواء، وكذا ما وقع لعمر بن عبد العزيز وغيره[1]، فهذا منع كبرى الشك.

وإما مدفوع: ببيان أن الذي نهوا عنه إما المجادلة المذمومة، وإما للعارض والحال المعين وهذا دفع بمنع صغرى الدليل.

أما الأول: فتبينه في قول مالك: «كُلَّمَا جَاءَنَا رَجُلٌ أَجْدَلُ مِنْ رَجُلٍ تَرَكْنَا مَا نَزَلَ بِهِ جِبْرِيلُ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ لِجَدَلِهِ» فإنما ذم ترك ما جاء به النبي لمحض الجدل والخصومة والغلبة لا للحجة ـ التي من جنس ما جاء به الرسول ـ التي يجب اتباعها ويذم تاركها، وبالذي ذكرناه تفقه قول عمر بن عبد العزيز: «من جعل دينه غرضاً للخصومات أكثر التنقل»، وهذا فيمن جعل دينه غرضاً كما يجعل المصيد غرضاً في الصيد، فمن خصم وغلب رجع الآخر لمقالته، ومعلوم أن الخصومة والغلبة تقع بغير الحق والقول الصدق، وبه تفقه قول الخليل بن أحمد: «ما كان جدل إلا أتى بعده جدل يبطله».

ويبينه خبر عبد الرزاق لما قال: قال لي إبراهيم بن أبي يحيى: إني أري المعتزلة عندكم كثيراً، قلت: نعم، وهم يزعمون أنك منهم، قال: أفلا تدخل معي هذا الحانوت حتى أكلمك؟، قلت: لا. قال: لم؟، قلت: «لأن القلب ضعيف، **وإن الدين ليس لمن غلب**»[2].

وفي قوله: «لأن القلب ضعيف» يتبين به الثاني وهو: أن نهيهم هذا إنما للحال والعارض المعين، كما في قول عبد الرزاق هذا، فإنه احتج بضعف

---

(١) انظر: منهج الجدل والمناظرة ٢/ ٨٧١، فقد ذكر جملة من مناظراتهم ومجادلاتهم ومجادلات غيرهم بما لا مزيد عليه، وانظر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٦٢، وتاريخ الجدل لأبي زهرة ص١٦٦ ـ ١٦٧ ـ ١٦٩ ـ ١٧١ ومواضع أخر تطلب منه.

(٢) شرح اعتقاد أهل السُّنَّة ١/ ١٥٢.

القلب، وكل من علم من نفسه أن الشبهة تدخل عليه إما لضعف في قلبه أو في علمه، فيحرم عليه المجادلة والمحاجحة فإن هذا فيه مفسدة راجحة تمنع معها المجادلة، وبه تتبين قول أبي قلابة: «لا تجالسوا أهل الأهواء، ولا تجادلوهم، **فإني لا آمن أن يغمسوكم في الضلالة، أو يلبسوا عليكم في الدين بعض ما لبس عليهم**» فعلله بما قدمناه، ونحو ذلك من الموجبات والعوارض، ككون المبتدع لا يرجع وإنما هذا بحسب علمهم بأحوالهم وأحوال المبتدعة في زمانهم، وكل من يعلم أنه لا يرجع عن قوله بالحجة واجبة القبول لهوى قام به، فترك مجادلته متعين وهذا بيِّن بنفسه، وتبين هذا في قول أحمد: «الذي كنا نسمع وأدركنا عليه من أدركنا أنهم كانوا يكرهون الكلام والجلوس مع أهل الزيغ، وإنما الأمور في التسليم والانتهاء إلى ما كان في كتاب الله وسُنَّة رسول الله، لا في الجلوس مع أهل البدع والزيغ لترد عليهم، فإنهم يلبسون عليك ولا هم يرجعون»[1].

وفي قول أحمد تنبيه على غرض مجالسة أهل البدع والرد عليهم عند من كان في زمانه وهو طلب الهدى في كلامهم وترك طلبه في الكتاب والانتهاء لما جاء به.

وقال ابن عون: «سمعت محمد بن سيرين ينهى عن الجدال إلا رجلاً إنْ كلَّمته طمعت في رجوعه»[2]، فلما كان المبتدع المعين مظنة الرجوع لما يظهر له من الحجة واجبة الاتباع، حسنت مكالمته عنده، وهذا الشأن من تحقيق المناط الذي هو من أضرب الاجتهاد.

وقال أبو عمر ابن عبد البر: «هذا عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وهو ممن جاء عنه التغليظ في النهي عن الجدال في الدين وهو القائل: من جعل دينه غرضاً للخصومات أكثر التنقل، فلما اضطر وعرف الفلح في قوله ورجا أن يهدي الله به لزمه البيان فبيَّن وجادل، وكان أحد الراسخين في العلم رَحِمَهُ ٱللَّهُ».

---

(١) الإبانة الكبرى لابن بطة ٢/ ٤٧١.

(٢) الإبانة الكبرى لابن بطة ٢/ ٥٤١.

وكذا من الأحوال العارضة، قصد تبكيت أهل البدع وإخماد بدعهم كما تراه في قول بشر بن الحارث: «لا تجالسوهم ولا تكلموهم وإن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم، كيف يرجعون وأنتم تفعلون بهم هذا؟ قال: يعني: الجهمية»[١].

وتبينه قول الذهبي في قول الليث: «بَلَغتُ الثَّمَانِيْنَ، وَمَا نَازَعتُ صَاحِبَ هَوَىً قَطُّ».

قال الذهبي: «كَانَتِ الأَهوَاءُ وَالبِدَعُ خَامِلَةً فِي زَمَنِ اللَّيْثِ، وَمَالِكٍ، وَالأَوْزَاعِيِّ، وَالسُّنَنُ ظَاهِرَةٌ عَزِيْزَةٌ، فَأَمَّا فِي زَمَنِ أَحْمَدَ بنِ حَنْبَلٍ، وَإِسْحَاقَ، وَأَبِي عُبَيْدٍ، فَظَهَرَتِ البِدعَةُ، وَامْتُحِنَ أَئِمَّةُ الأَثَرِ، وَرَفَعَ أَهْلُ الأَهوَاءِ رُؤُوْسَهُم بِدُخُوْلِ الدَّولَةِ مَعَهُم، فَاحْتَاجَ العُلَمَاءُ إِلَى مُجَادَلَتِهِم بِالكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، ثُمَّ كَثُرَ ذَلِكَ، وَاحْتَجَّ عَلَيْهِمُ العُلَمَاءُ أَيْضاً بِالمَعْقُوْلِ، فَطَالَ الجِدَالُ، وَاشتَدَّ النِّزَاعُ، وَتَوَلَّدَتِ الشُّبَهُ ـ نَسْأَلُ اللهَ العَافِيَةَ»[٢].

والقول في أفراد هذه الأحوال وتبينها في كلامهم مما يستدعي قولاً بسيطاً، وكذا الكلام على الأخبار المروية عنهم من جهة النقل، فإن جملة غالبة منها لا تصح عند الفحص والتحقيق، وشرح هذا يطول ولا يناسب هذا المحل[٣].

قال ابن تيمية في «درء التعارض»: «والكلام الذي ذموه نوعان... والثاني: أن يكون فيه مفسدة مثلما يوجد في كلام كثير منهم من النهي عن مجالسة أهل البدع ومناظرتهم ومخاطبتهم والأمر بهجرانهم، وهذا لأن ذلك قد يكون أنفع للمسلمين من مخاطبتهم **فإن الحق إذا كان ظاهراً قد عرفه**

---

(١) السُّنَّة لعبد الله بن أحمد برقم (٦١).

(٢) سير أعلام النبلاء للذهبي ٨/ ١٤٤.

(٣) انظر: أصول الجدل والمناظرة للعثمان ص١٤٣، فإنه تكلم على بعض أعيان السلف وذكر النهي المحكي عنهم وذكر ما وقع لكل واحد من هؤلاء من المناظرة مع الفقه المحقق لكلامهم ـ على ما في كلامه من النهي عن مجادلة أهل البدع من نظر ـ والمروي عن السلف يستدعي بسطاً فوق ما ذكر ـ سلمه الله ـ، وقد ذكرنا جماع ذلك وأصله، وبقي تفصيل ذلك بسطه.

المسلمون وأراد بعض المبتدعة أن يدعو إلى بدعته فإنه يجب منعه من ذلك فإذا هجر وعزر كما فعل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه بصبيغ بن عسل التميمي... والمسلمون أقاموا الحجة على غيلان ونحوه وناظروه وبينوا له الحق، كما فعل عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه واستتابه ثم نكث التوبة بعد ذلك فقتلوه، وكذلك علي رضي الله عنه بعث ابن عباس إلى الخوارج فناظرهم ثم رجع نصفهم ثم قاتل الباقين، والمقصود أن الحق إذا ظهر وعرف وكان مقصود الداعي إلى البدعة إضرار الناس قوبل بالعقوبة».

ثم قال: «وقد ينهون عن المجادلة والمناظرة **إذا كان المناظر ضعيف العلم بالحجة وجواب الشبهة** فيخاف عليه أن يفسده ذلك المضل كما ينهى الضعيف في المقاتلة أن يقاتل علجاً قوياً من علوج الكفار فإن ذلك يضره ويضر المسلمين بلا منفعة.

وقد ينهى عنها إذا كان المناظر معانداً يظهر له الحق فلا يقبله وهو السوفسطائي، فإن الأمم كلهم متفقون على أن المناظرة إذا انتهت إلى مقدمات معروفة بينة بنفسها ضرورية وجحدها الخصم كان سوفسطائياً ولم يؤمر بمناظرته بعد ذلك.

والمقصود: أنهم نهوا عن المناظرة من لا يقوم بواجبها أو مع من لا يكون في مناظرته مصلحة راجحة، أو فيها مفسدة راجحة فهذه أمور عارضة تختلف باختلاف الأحوال، وأما جنس المناظرة بالحق فقد تكون واجبة تارة ومستحبة أخرى وفي الجملة جنس المناظرة والمجادلة فيها محمود ومذموم ومفسدة ومصلحة وحق وباطل ومنشأ الباطل من نقص العلم أو سوء القصد»[1].

المقاصد:

فتتضمن المسالك المناسبة في الجدل والتنبيه على مسالك مموهه تقع لجماعة من المجادلين.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٧/ ١٧٤.

[قول تحصيلي: في الوظائف التي تنبغي للمجادل قبل الشروع]:

اعلم أن المجادل إذا تحصل فيه مصحح الجدل الذي هو العلم، فلا بد له من وظائف قبل الشروع في البحث والفحص، **ومتعلقها إما نفسه أو غيره:**

فمنها: أن يصحح نيته وقصده، وأن يكون طالباً للحق قاصداً له، فلا يروم بذلك تشغيباً، وصرفاً للوجوه الناس، فإن هذا ظلم للنفس.

قال ابن الجوزي: «أول ما تجب البداءة به: حسن القصد في إظهار الحق طلباً لما عند الله تعالى، فإن آنس من نفسه الحيد عن الغرض الصحيح فليكفها بجهده، فإن ملكها، وإلا فليترك المناظرة في ذلك المجلس، وليتق السباب والمنافرة فإنهما يضعان القدر، ويكسبان الوزر»[1].

قال أبو الوليد الباجي: «ينبغي للمناظر أن يقدم على جدله تقوى الله ﷻ ليزكو نظره... ويقصد بنظره طلب الحق والوكالة عليه ليدرك مقصوده ويحوز أجره، ولا يقصد به المباهاة والمفاخرة فيذهب مقصوده ويكتسب إثمه ووزره»، **وقال أبو المعالي:** «ولا يكون قصده الظفر بالخصم، والسرور بالغلبة والقهر، **فإنه دأب الأنعام الفحولة كالكباش والديكة**»[2].

ومنها: أن يحقق مقالة منازعه، ويعرف دليلها صورة ومادة، ويفحص عنها وعن صدقها، وأن ينظر في دليله على مقالته ويفحصه صورة ومادة، فإن مما يوجب الغلط والانقطاع حال المباحثة، أن يتكلم المجادل بما لم يحققه، بل بما ظهر في ذهنه وبدا.

قال أبو الوليد الباجي: «ولا يستدل إلا بدليل وقف عليه وخبره وامتحنه قبل ذلك، وعرف صحته وسلامته؛ لأنه ربما يستدل بما لم يمعن في تأمله ولا تصحيحه؛ فيظفر به خصمه ويبين انقطاعه»[3].

ومنها: أن يتجنب إظهار العَجب من كلام خصمه والتشنيع عليه في

---

(١) شرح الكوكب المنير لابن النجار ٤/ ٣٦١.

(٢) المنهاج في ترتيب الحجاج ص٩ بتصرف.

(٣) الكافية ص٥٢٩.

جداله، فإن ذلك يفعله الضعفاء ومن لا إنصاف عنده، ولا يتكلم إلا على المقصود من كلامه، ولا يتعرض لما لا يقصده مما جرى في خلاله، فإن الكلام على ما لم يقصده عدول عن الغرض المطلوب[1].

قال ابن الجوزي: «وإن زل خصمه فليوقفه على زلله، غير مخجل له بالتشنيع عليه. فإن أصر أمسك، إلا أن يكون ذلك الزلل مما يحاذر استقراره عند السامعين، فينبههم على الصواب فيه بألطف الوجوه جمعاً بين المصلحتين»[2].

وقال أبو محمد ابن حزم: «واعلم أن من ترك ما هو فيه مع خصمه من المناظرة، وخرج إلى مسألة أخرى: فجاهل مشغب منقطع، كمثل ما شاهدناه كثيراً ممن ترك ما هما بسبيله، وجعل يتعقب لحن خصمه في كلامه، ولسنا نقول هذا نصراً للحن ولكن نصراً للحق، وتركاً للاشتغال بغير ما شرعا فيه، وليس على الخصم أكثر من أن يعبر عن مراده بما يفهم به خصمه، ولا مزيد بأي لفظ كان وبأي لغة كان، إلا أننا نختار الاختصار الجامع لكثير المعاني في قليل الألفاظ وسبطها وفصيحها لمن قدر على ذلك»[3].

ومنها: أن يتجنب أسباب الغضب والضجر، فإنه يورث البلادة، ويقطع حدة الذهن وجودة الخاطر، ولما كان الغضب مانعاً من القضاء بين الناس، فكذا القضاء بين المقالات[4].

قال الباجي: «ولا يناظر حال الجوع والعطش، ولا في حال الخوف والغضب، ولا في حال يتغير فيها عن طبعه، ولا يتكلم في مجلس تأخذه فيه هيبة ولا بحضرة من يزري بكلامه لأن ذلك كله يشغل الخاطر»[5].

ومنها: أن يجتنب استصغار خصمه والاستهزاء به، والسخرية منه، بل هذا موجب لإسقاط مكالمته.

---

(١) المصدر السابق ص١٠.
(٢) المنهاج في ترتيب الحجاج ص١٠.
(٣) شرح الكوكب ٤/ ٣٦١.
(٤) التقريب لحد المنطق لابن حزم ص٥٩٣.
(٥) الكافية ص٥٢٩.

قال أبو المعالي: «وإياك واستصغار خصمك والاستهزاء به ـ كائناً من كان ـ لأن خصمك إن كان ممن المفترض عليك في الدين مناظرته: فهو نظريك، ولا يجمل بك إلا مناظرة النظير»[1].

ومنها: أن لا يناظر إلا نظيراً له كما تقدم في كلام أبي المعالي، وقال ابن عقيل: «أن لا يتجادل إلا النظيران، ومن لا يكون نظيراً، فإنما هو مسترشد سائل»[2].

وقال أبو المعالي: «وعليك بالمحافظة على قدرك وقدر خصمك، وإنزال كل أحد في وجه كلامك معه درجته ومنزلته، فتميز بين النظير وبين المسترشد... ولا تناظر النظير مناظرة المبتدئ المسترشد، ولا تنظر أستاذينك مناظرة الأكفاء والنظراء، بل تناظر كلّاً على حقه، وتحفظ كلّاً على رتبته»[3].

ومنها: ألا يفاتح بالمناظرة من يعلمه متعنِّتاً؛ لأن كلام المتعنت ومن لا يقصد مرضاة الله في تعرف الحق والحقيقة بما تقوله: يورث المباهاة والضجر وحزن القلب، وتعدي حدود الله ـ سبحانه ـ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[4]، **ولا يناظر من لا ينصف من نفسه، ولا من عادته التسفه في الكلام ولا من عادته التفظيع**، فإنه لا يستفيد بكلامه فائدة، فإن ظهر له من خصمه شيء من ذلك نهاه عنه بلطف ورفق، فإن اللطف في الأمور أنفع، والرفق أنجع، فإن لم ينته عن ذلك، أعرض عن كلامه ولم يقابل في أفعاله[5].

ومنها: **الاختصار** فيجتهد في الاختصار، فإن الزلل مقرون فيه بالإكثار، وليس هذا بذم للإكثار مطلقاً، فإن الكلام على ثلاثة أوجه: إيجاز وإطناب ومساواة، والمحمود هاهنا الإيجاز بشرط أن لا يخل بمقصوده، ثم المساواة، وأما الإطناب فليس بمحمود، **والقول في هذه الوظائف يطول وفيما ذكرنا كفاية**.

---

(١) المصدر السابق.
(٢) السابق ص٥٣١.
(٣) الجدل ص٢٤٣.
(٤) السابق ص٥٣١.
(٥) السابق ص٥٢٣.

[مسلك وهمي وتنبيه]

اعلم أن الفاضل الملوي، وكذا محمد ابن الصبان ـ رحمهما الله ـ سوَّغا مكالمة الكافر حال الضرورة وكذا الرافضي والمعتزلي والمتعنت ـ عند الصبان والباجوري ـ بالمغالطة الخارجية إذا توقف دفعه على ذلك، فإذا عرفت ما تقدم علمت فساد هذا المسلك، وأن المتعنت مطرحة مكالمته، وأهل الحق لا يحتاجون للمسالك المموهة في تحصيل مذهبهم للخصم[1].

نعم؛ إن اضطر لمكالمته وكان مغالطاً مشغباً، لم يجب مكالمته بالتي هي أحسن؛ لأنه من الذين ظلموا، فيكلم بما ينبغي مع أمثاله، وعليه نحمل كلامهم، وأن الضرورة المرادة في كلامهم، الضرورة في المكالمة، لا الضرورة في دفع؛ حسناً للظن بهم، لا تحقيقاً.

[قول تحصيلي: في تحرير محل النظر الوارد عليه النفي والإثبات وصفة ذلك]

فإن حققت ما قدمناه، فليكن أول شيء النظر في المحل الوارد عليه النفي والإثبات، وهذا من مواقع التلبيس التي تقع لكثير من المبكتين وأهل التشغيب، ليوقع السؤال على ما ليس مقالة لك ولا لازماً، وكذلك بعض الناس يقع بينهم النزاع الشديد والبحث الطويل، والنزاع إنما هو في الألفاظ، أو ما في حكمها، واعتبر في ذلك بنزاع النظار في شأن النسبة بين الوجود والماهية، هل هي الزيادة أم العينية؟

وطال بحثهم في ذلك، وجعل بعض من حقق من المتأخرين أن نزاعهم ليس محله واحداً، كما حققه الشريف ابن التلمساني شارح المعالم وغيره[2]، فكان كاللفظي الذي ليس تحته نزاع، كما قال أبو حامد الغزالي وغيره: «إذ لا الخلاف في المسألة إذا لم يتوارد القولان على شيء واحد».

---

(١) المنهاج في ترتيب الحجاج ص١٠.

(٢) انظر: شرح الملوي على السلم بحاشية الصبان ص١٥١، وحاشية الباجوري على السلم ص٨٩.

وأما ترك تحرير محل النزاع الموجب للتشغيب فسيأتيك إن شاء الله.

فإذا عرفت هذا فلا بد من بيان معاقد الاتفاق، إما مطلقاً ـ وهو مسمى الإجماع عند أهل صناعة الأصول ـ وإما بين الخصمين، وهذا قدر واجب ـ أعني: تعين مواقع الإجماع المتصلة بالمسألة بين الخصمين لا مطلقاً ـ ثم تحرير المحل الوارد عليه النفي والإثبات.

قال السيد الشريف: «اعلم أن الواجب على السائل أن يطلب أولاً ما أمكنه من تعريف مفردات المدعى، وتعيين البحث وتمييزه عن سائر الأحوال، كما إذا ادعى المعلل أن النية ليست بشرط في الوضوء فينبغي للسائل أن يقول: ما النية، وما الشرط، وما الوضوء؟ فيقول المعلل: النية قصد استباحة الصلاة، أو قصد امتثال الأمر...»[1].

والسؤال إنما يكون فيما ليس ببيِّن ولا ظاهر كما قيل: ما تمكن فيه الإبهام، حسن فيه الاستفهام، وإلا فهو: لجاج وتعنت، ولفائدة المناظرة مفوت.

وتَبَيّن نفع هذا **بمثل مضروب، وتشغيب مشهور**:

أما المثل المضروب: فهو احتجاج جماعة من الإمامية على تصحيح أصلهم في حجية قول أهل البيت في الشرع ـ وكل ما كان حجة في الشرع فهو معصوم ـ بالخبر الذي أخرجه الترمذي وغيره من حديث زيد بن الأرقم، عن النبي ﷺ أنه قال: «**إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي؛ أحدهما أعظم من الآخر؛ كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الارض وعترتي أهل بيتي ولن يتفرقا حتى يردا على الحوض**»[2].

وهذا الخبر بعد مساعدتهم على تصحيحه، فليس بحجة لهم بعد تحرير محل النزاع، فإن محل النظر والنزاع كون قول الواحد منهم حجة في الشرع ـ والحجج المبينة للشرع مصونة عن الخطأ ـ وليس محل النزاع كون المجموع

(١) شرح معالم أصول الدين للشريف ابن التلمساني.

(٢) شرح الرشيدية على آداب السيد الشريف الجرجاني ص٣٧.

ـ أعني: مجموع أهل البيت ـ أو الهيئة الاجتماعية حجة، بل كون قول الجميع حجة في الشرع، ومعلوم لكل أحد، أن الواحد من أهل البيت كعلي ﷺ ليس هو مسمى أهل البيت، وكذا فاطمة ﷺ ليست هي مسمى أهل البيت، فإذا قال السائل: هل علي أهل البيت؟ كان جوابه كجواب قول السائل: هل الجدار داراً؟، وإذا قال: هل علي من أهل البيت؟، كان جوابه هو جواب من يسأل: هل الجدار من الدار؟.

فإذا عرفت هذا علمت أن الخبر غاية ما فيه أن إجماعهم ـ الذي هو قولهم وتواطؤ مجموعهم عليه ـ حجةٌ، وهو أحد قوليّ أهل الصناعة من أهل الأصول، وعرفت نفع تحرير محل النزاع الذي يقع الفحص عنه.

وأما التشغيب المشهور في هذا الزمن الحادث، امتناع المعلِل مثلاً عن جواب سؤال المعترض، ومعتمده في ذلك أنه خارج عن محل النظر، ومعتمد السائل والمعترض أنه متصل بمحل النظر، ويكون امتناع أمثال هؤلاء غالباً لكون موقع السؤال صعباً ليس في قوة مقالته دفعه أو غير ذلك، فيشغب بكونه ليس متصلاً بمحل النظر؛ كقول السُّنِّي السائل للإمامي المحتج بالخبر المتقدم: هل «أهل البيت» هاهنا كلي أم كل؟، وقد يمتنع الإمامي لعدم اتصاله بمحل النظر.

والقانون في ذلك ـ والله أعلم ـ: أن ينظر في محل النزاع، ثم ينظر في معروضه المعين الذي هو محل البحث، فإن كان السؤال متصلاً به، كان متصلاً بمحل البحث، وكذا ما كان بحثاً وسؤالاً عن مقدمة دليل الخصم، وحاصل هذا أن السؤال الوارد إما متعلقه معروض المحل المعين، أو دليل الخصم إما من جهة مادته أو صورته، وما وراء ذلك، فمجانبة لمحل النظر، وخروج عن البحث.

وكثير من هؤلاء معتمده أن سؤاله متصل بمحل النظر، وهو صادق فيما أخبر به إن أراد مطلق محل النظر، لكن محل النظر الذي هو محل النزاع ليس محل النظر لا بشرط، بل بشرط معروضه المعين، وبه تعرف أن لا بد في تحرير محل النزاع من تعيين المعروض المعين.

وجماع ذلك: أن محل النظر تارة يكون بحثاً في هليّة الشيء ـ أعني: هليته البسيطة ـ التي هي وجوده في لسان المناطقة وغيرهم، وتارة في هليّة الشيء المركبة، التي هي بحث في أحواله، فلا بد أن يعين محل البحث الوارد عليه النفي والإثبات، هل هو وجوده؛ كالنزاع مع الملاحدة في وجود الرب، والنزاع مع بعض الإسلاميين في إثبات الصفة المعينة للرب، أو هو حاله ووصفه؛ كالنزاع مع بعض الإسلاميين في كون الفرد المعين من كلام الرب القائم به هل هو قديم أو محدث؟ وأمثال ذلك، فإن كان بحثاً في المركبة وجب تعيين الحال المتنازع فيها.

والهليّة البسيطة لا بد من تقديم مفاد ما الشارحة عليها، والمركبة لا بد من تقديم مفاد ما الحقيقية عليها، إن كان ما يقع عنه السؤال مجهولاً نظريّاً، ثم هاهنا المحل الذي يرد فيه السؤال على التعاريف، وجماع السؤال عليها ثلاثة: إما من جهة جمعه وانعكاسه، وإما من جهة منعه واطراده، وإما من جهة لزومه للمحال؛ كلزوم الدور أو التسلسل، وهاهنا نكات وفوائد تفوت على كثير من المحصلين لولا شرط هذا الوضع لذكرناها.

[قول تنبيهي]

ثم هاهنا أمر يحسن التنبيه عليه يتصل بتحرير المحل الوارد عليه النفي والإثبات وهو: أن كثيراً من محال النزاع، إنما كان النزاع فيها للنزاع في أصلها، الذي هذا المحل المختلف فيه في حكم الفرع لذاك الأصل، ولتتبين ذاك بمثل مضروب ذائع في التصانيف الكلامية:

وهو تنازع الناس في الشأن الإمام الحق بعد النبي ـ ﷺ ـ هل هو أبو بكر أم علي؟ والنزاع كما أن موضوعه ليس واحداً وأن النفي والإثبات ليس على محل واحد، كذا هو فرع نزاع في شأن الإمامة هل هي فرض على الناس وواجبة عليهم أم هي واجبة على الله؟، والثاني هو مذهب الإمامية فإنهم يجعلون الإمام إنما يقع تنصيبه بالنص منه سبحانه، وهذا كذلك فرع أصل لهم نناز عهم فيه وهو أن الإمامة منصب إلٰهي كالنبوة يصطفي الله لها من شاء من

خلقه، فكما أن النبي لا يكون بوضع من الناس فكذا الإمام، وهذا فرع أصل هو أن الإمامة لطف، وهو فرع أصل أن اللطف واجب على الله[(١)]، وهو فرع أصل هو التحسين والتقبيح هل هما عقليان أم شرعيان؟ وعلى الأول فهل العقل يدرك حسن الأشياء شاهداً وغائباً أم شاهداً فقط، وهذا كله من مواقع النزاع التي تستدعي فحصاً قبل النظر في إمامة علي أو غيره، وكذا للمسألة أصول أُخر ككون مدرك الإمامة عقلي أم سمعي وغير ذلك، والمقصود هاهنا: أن البحث الفاضل يستدعي تحقيق الأصل الموجب للنزاع، فإذا استقامت الأصول استقامت الفروع.

قال في «الموافقات»: «وإن كان المناظر مخالفاً له في الكليات التي ينبني عليها النظر في المسألة؛ فلا يستقيم له الاستعانة به، ولا ينتفع به في مناظرته؛ إذ ما من وجه جزئي في مسألته إلا وهو مبني على كلي، وإذا خالف في الكلي؛ ففي الجزئي المبني عليه أولى؛ فتقع مخالفته في الجزئي من جهتين، ولا يمكن رجوعها إلى معنى متفق عليه»[(٢)].

وهذا الذي ذكرناه لك يقع معه تحقيق المبادئ في المراسم الجدلية، فإن الجدل إما مبادئ وإما متوسطات أو نهايات، وذكروا في المبادئ الاسئلة الجدلية التي يجب إيقاعها قبل الشروع في البحث، وتنازعوا في عدتها، نزاعاً يطلب في محله، غير أنهم لا يختلفون في السؤال عن المذهب وتحقيقه، فيبدأ بالسؤال عن ماهية مذهب الخصم، وهذا يتضمن تحرير محل النزاع الذي تقدم وصفه.

[قول تحصيلي: في صفة النقل وتصحيحه]

ثم اعلم أن من مواقع النزاع: تنازع الخصمين في تحرير مذهب أحدهم ـ إذا لم يكن المذهب في المسألة من ضروريات المقالة أو مما يسلمه الخصم ـ

---

(١) أخرجه الترمذي في باب: مناقب أهل بيت النبي، برقم (٣٧٨٨).

(٢) انظر: في ذكر أن بعض هذه الأصول مما يتوقف عليه القول بالإمامة، كتاب الألفين، لابن مطهر الحلي ص٢٣ وما بعدها، وكذا في رسالة للطوسي في الإمامة طبعت مع تلخيص المحصل ص٤٢٤.

أعني: المذهب الذي يضاف له المنازع الذي يقصد حفظ وضعه، لا المذهب المفسر بالاعتقاد الكائن في النفس، فيستدعي ذلك النقل المبين لاعتقاد الطائفة التي ينتحلها، والمعتمد في ذلك كتب أعيان الطائفة المعتبرة عندهم، وشرط ذلك عندنا: أن يكون المصنَف في ذلك معتبراً مشهوراً عند الأعيان منهم، فإن كان المصنِف شرطه في كتابه أن يذكر المقالة المحققة عند أصحابه، وأن يبين مذاهبهم، ويقرر دلائلهم ـ لا ذكر مذهبه لا بشرط كونه مطابقاً لمقالة أصحابه ـ فهذا الأحسن.

ويكفي عن هذا أن يكون الكتاب من التصانيف الشائعة عندهم، لا سيما التي يشتغلون بها، ويجعلونها عمدة لأهل التحصيل؛ كوضع أبي عبد الله السنوسي الموسوم بأم البراهين، أو وضع إبراهيم اللقاني الموسوم بجوهرة التوحيد، أو مواقف العضد وأمثال ذلك عند الأشعرية.

وكوضع أبي المعين ميمون النسفي الموسوم بالنسفية، وكوضع ابن الهمام الموسوم بالمسايرة ونونية الخضر بك، وغير ذلك عند الماتريدية.

وكوضع النصير الطوسي الموسوم بالتجريد أو وضع الحسن ابن مطهر الحلي الموسوم بالباب الحادي عشر عند الإمامية، وأمثال ذلك في كل طائفة.

واعلم أن ما ذكرناه ليس قضاؤه أن ما ليس في أمثال هذه الأوضاع فلا يصح أن يضاف لهم مقالة، فإن هذه الأوضاع إنما يذكر فيها جمل المقالة أو مفصلها الذي هو ضروري العلم للكفاية، وإلا فمفصل المقالة قد لا يذكر إلا في المطولات التي لا يشتغل بها إلا الواحد من الأعيان.

وليس من شرط النقل عند جمهور أهل الصناعة أن يكون بألفاظه بل يكفي فيه أن يكون مطابقاً دالاً على تمام المقالة كما حققه السيد الشريف في آدابه[1]، ولما كان هذا شائعاً عند النظار ومسلكاً لهم، كان ذلك مما أوجب لابن تيمية الحفيد رَحِمَهُ اللَّهُ تعقب أبي عبد الله الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ في أساسه، فإنه لما قصد لذكر دلائل المثبتة للعلو قال: «والطريق الثاني أنهم يستدلون عليه وهو

---

(١) الموافقات، لأبي إسحاق الشاطبي ٥/ ٤١٢.

الطريق الذي اختاره ابن الهيصم في المناظرة التي حكاها عن نفسه مع ابن فورك وأنا أذكر محصل تلك الكلمات على الترتيب الصحيح وعلى أحسن وجه يمكن تقرير الشبهة به وهو أن يقال...»[1]. فقال الشيخ تقي الدين: «أما الحجة التي ذكرها عن ابن الهيصم فلم يذكر ألفاظها، لكن ذكر أنه نظمها أحسن من نظمه، ونحن في جميع ما نورده نحكي ألفاظ المحتجين بعينها، فإن التصرف في ذلك قد يدخله خروج عن الصدق والعدل، إما عمداً أو خطأ، فإن الإنسان إن لم يتعمد أن يلوي لسانه بالكذب، أو يكتم بعض ما يقوله غيره، لكن المذهب الذي يقصد الإنسان إفساده لا يكون في قلبه من المحبة له ما يدعوه إلى صوغ أدلته على الوجه الأحسن حتى ينظمها نظماً ينتصر به، فكيف إذا كان مبغضاً لذلك؟!» انتهى[2]، وعلى كل حال: إن حكاه بمعناه تامّاً مطابقاً فقد أتى بالوجه الواجب في النقل.

[مسلك وهمي وتنبيه]

واعلم أن من المسالك الذائعة عند جماعة من المجادلين نسبة المقالة للطائفة المعينية لظنهم أن هذا قضاء خبر مروي في تصانيفهم، وربما علم المجادل من تصانيفهم الموضوعة في أصول الدين خلاف ما ظنه قضاء الخبر المذكور، وكذا يضيف لهم المقالة لقول الواحد منهم في مسألة من المسائل الكبار ما ليس محفوظاً عن غيره ولا منقولاً، بل هو مما انفرد به، وقد يقع في كلام أصحابه خلاف هذا المقول، وهذا وإن كان شائعاً في هذا الزمن الحادث إلا أنه ليس من المسالك المعتبر في نسبة المقالات، فلا يصح أن يعتبر في ذلك الخبر المروي الصحيح في التصانيف المعتبرة عند أصحاب المقالة المعينة، فضلاً عن أن يكون المقرر عندهم خلافه، فضلاً أن يكون ضعيفاً، فضلاً أن تنسب لهم المقالة لقول الواحد الفرد في المسائل الكبار، فضلاً أن يعلم خلافه عن الأعيان.

---

(١) آداب البحث والمناظرة للسيد الشريف بشرح الرشيدية ص١٧.

(٢) أساس التقديس للفخر الرازي ص٧٩.

فإن الخبر وإن صححوه واعتبروه، فإنما هذا من جهة النقل، وأما المعنى المصحح فلا يجب أن يكون ظاهر الخبر، بل قد يكون ظاهره بالدليل عندهم ـ الذي هو تأويله ـ واعتبر ذلك بالنزاع الذي يقع بين أصحاب المذاهب، فإن جمهور أصحاب الائمة وإن صححوا خبر الوضوء من لحم الإبل، إلا أنهم يجعلونه منسوخاً خلافاً لأصحابنا من الحنابلة.

فإذا عرفت هذا تبين لك غلط جماعة من المجادلين من أصحابنا وغير أصحابنا، وذاك أن جماعة من أصحابنا يضيفون المقالة للإمامية بالخبر الذي يقع لهم في بعض تصانيفهم في الحديث؛ ككتاب «بحار الأنوار» للمجلسي أو كتاب «الكافي» للكليني أو غير ذلك مما هو مشهور، وغاية ما مع الواحد منهم ظنه أن هذا قضاء الخبر المذكور وإن لم يعلم صحته عندهم من جهة النقل، أو يعلم صحته من جهة النقل، ولا يعلم هل المعنى المصحح عندهم للخبر هو ما ظنه قضاء الخبر أم لا، وكذا الإمامية يضيفون المقالة لأصحاب السُّنَّة على الوجه الذي ذكرنا، بل ربما علم الواحد منهم من كلامنا خلاف الخبر المذكور، وربما علم من منصوص كلامنا أن الخبر ـ الذي هو معتمده ـ موضوع أو ضعيف أو منسوخ أو مؤول أو غير ذلك، وكل هذا ليس من القول العادل ولا من المسلك الفاضل في المجادلة.

وهذا الذي ذكرناه محله النقل وإضافة المقالات، ليس محله الحجج التي الغرض منها إلزام الخصوم، فإن هذا باب واسع، فإذا قال قائل: أنتم تزعمون أنكم لأهل البيت تابعون ولهم مقلدون، ولآثارهم مقتفون، ومع هذا تركتم الأخبار المروية عنهم في شأن كذا وكذا لكونها مؤولة أو ضعيفة، ثم أورد السؤال على دعوى ضعفها أو تأويلها، وبيَّن أن قضاء النقل والأصول تصحيح الخبر المذكور الذي يتضمن إبطال مقالتهم، كان قوله هذا حقّاً شريفاً.

[تتميم]

قال عبد الرشيد الهندي: «ويؤاخذ (=الخصم) بتصحيح النقل بأن يقال

له: من أين تنقل أنه قال أبو حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ ذلك، فيقول الناقل: قد صرح به في الهداية، **ولكن في زماننا لما نشأ الكذب والمجادلة والمكابرة لا يكفي هذا القول، بل لا بد من أن يرى نقله»**[1].

[قول تحصيلي: في صفة تصحيح المعلل مقالته ويتضمن صفة السؤال على المقالة]

ثم اعلم أن المعلِل لا بد وأن يصحح مقالته بذكر الحجة التي يجب اتباعها، ورد السائل دعوى المدعي قبل ذكره للحجة بغير دليل مكابرة، وبدليل غصب، وكلا الوظيفتين مذموم في هذه الصناعة، ويحسن بالمعلل أن يبدأ بذكر أقوى ما معه في المسألة، ولا يتساهل في ذلك لأجل ضعف الخصم فإن الضعيف قد يتفطن لسؤال يصعب موقعه على المعلل[2].

ثم الحجج إما أن تكون موادها والأقاويل المستعملة فيها:

بيِّنة معروفة بنفسها، وإما نظرية لا بد من أن تكون مبينة، وأشرف الأقاويل المستعملة في الحجج ما كان من الأول، وهي طريقة القرآن في أكثر حججه كقوله: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٣٥] فإن مادة هذا الدليل بينة بنفسها فتدبر.

ثم المنازع في:

أ ـ ما كان مادته بينة بنفسها على حالين ـ بحسب المقدمة البينة ـ:

إما أن يكون نزاعه لكون هذا البين من البين الضروري الخفي، فهذا يجب أن يذكر له تنبيهاً يحصل به العلم بكونه ضرورياً، والتنبيه: مركب خبري يقصد به رفع الخفاء لا الاستدلال.

وإما أن يكون نزاعه في البين الجلي، والمنازع فيه مكابر، والمناظرة معه مطرحه، ومكالمته ساقطة، وهذا لا يختص بالمقدمات بل الشأن كذلك

---

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية لابن تيمية ٤/٣٠٧.

(٢) شرح الرشيدية على آداب السيد الشريف الجرجاني ص٤٠.

في الدعوى، فإن الدعوى إما أن تكون بينة بنفسها وإما نظرية لا بد من أن تكون مبينة، والبينة إما خفية أو جلية، ومنكر الجلي مكابر تسقط مكالمته، لا منكر الخفي والنظري.

فإذا كان الشأن كذلك فلا بد من قول يعلم به المميز بين الجلي والخفي فنقول:

اعلم أن الجلي في لسانهم أحد أربعة أوجه[1]:

١ ـ **الأوليات**: وهي ما يكفي تصور طرفيها في الجزم بالنسبة بينهما، ككون الكل أكبر من الجزء.

٢ ـ **فطريات**: وهي القضايا التي قياساتها معها، كخبر الأنبياء وكقولك الأربعة زوج، فإن هذا مما تقضي به الفطرة لا لكونه أوليّاً بل لكون القياس المنتج لها في الفطرة مركوز، فإن كل من تعقل الأربعة تعقل كونها زوجاً لحصول القياس المنتج لذلك وصورته: الأربعة منقسمة لمتساويين، وكل منقسم لمتساويين زوج إذا الأربعة زوج، وكذا خبر الأنبياء وصورة قياسه: هذا خبر من نبي، وكل خبر من نبي يجب قبوله واعتقاده لدلالة المعجز وغيره عليه، إذا هذا الخبر يجب قبوله[2].

٣ ـ **والمجربات**: المحكوم بها بوسط التجربة.

٤ ـ **ما كان سببه مشتركاً**: من المحسات[3] الظاهرة وغيرها، ككون الشمس مضيئة، والمحرقة حارة.

والخفي عندهم[4]:

١ ـ **الحدسيات**: وهي ما يحكم بها بوسط الحدس، والحدس: هو قوة

---

(١) الكافية في الجدل ص٥٣٤.

(٢) شرح الولدية، لعبد الوهاب الآمدي ص٨٤، وأدب البحث لمحيي الدين عبد الحميد ص٥١.

(٣) وإنما ذكرنا خبر الأنبياء هاهنا خلافاً لجمهور المنطقيين الذين جعلوا خبر الأنبياء من المقبولات التي إذا ركبت في قياس كان خطابة غرضه الإقناع.

(٤) ولم نقل المحسوسات، لما حرره القرافي والسيوطي وغيرهما من كون هذا من غلط المتكلمين، وقضاء القياس أن يقل محس لا محسوس.

ينتقل بها من المبادئ إلى المطالب من غير حركة فكر، كما يقع في النظر، بل يحصل دفعة واحدة.

٢ ـ **المتواترات**: وهي ما يحكم فيها بوسط خبر الكثيرين في كل طبقة يستحيل في حكم العادة تواطؤهم على الكذب وأسندوه إلى حس.

[قول تحقيقي]:

وهذا الذي ذكروه بعضه محل نظرٍ: لأن الموجب لكون الاول جليّاً والثاني خفيّاً ليس محض التحكم ولا يليق بهم، بل هو بحسب ظنهم كون الشيء جليّاً عند الجمهور ويعترفون به أو ليس بجلي، واعتبر هذا بقولهم فيما كان سببه مشتركاً من المحسات مثلاً، فإنهم اعتبروا الاشتراك لأن ما طريقه الحس منه الخاص والعام، فاعتبروا في الجلي العام الذي سببه عام مثله ومشترك، دون الخاص، إذا تمهد هذا فنقول:

الجلاء والخفاء من عرض الشيء، والعرض على نوعين: عرض مفارق وعرض لازم، والأول هاهنا هو الخفي والثاني هو الجلي، فالأوليات الجلاء فيها لازم، فكل أولي جلي وكذا الفطري، وتخلفه لا لكونها ليست جلية في نفسها وجلية للجمهور، بل تخلفه للمحل القابل لها إذا عرضت له المادة الفاسدة من الشبهة أو كان قاصراً كاعتلل الذهن وقيام المانع من الإدراك به، فالتخلف عن المحل لعروض خاص لا يقع للجمهور، أما هي بحسب نفسها فالجلاء لازم لها، خلافاً للمحسات الظاهرة والمجربات فليست كذلك، فإن العلم بها موقف على تحصيل سببها، خلافاً للأولي والفطري، فليس موقوفاً على شيء، وجلاء المحس والمجرب من العرض المفارق ـ بحسب نفسها ـ فإن من المحس ما لا يكون جليّاً بالاتفاق ومنه الجلي الذي سببه عام، فكان الجلاء عرض مفارق لها بحسب نفسها، وواسطة العروض لها كونه موجبه مشتركاً، فكان الجلاء معروض الموجب لا معروض المحس، فتحصل أنها ليست جلية بنفسها وقل مثل ذلك المجربات.

فالقول الجملي أن نقول: لو كانت المحسات جلية بحسب نفسها وكذا

المجربات، لما تخلف الجلاء لتخلف موجبه، لكنه يتخلف، فليست بجلية بحسب نفسها بل بحسب موجبها.

أما بيان الملازمة أن نقول: واسطة عروض الجلاء لها إما نفسها أو لا، وقضاء الأول ثبوت الجلاء لها ولزومه على جهة الدوام، فكما أن الذاتي إذا ارتفع ارتفعت الذات معه، فكذا لازم الذات الذي واسطة عروضه الذات، وأما الثاني: فإما أن يكون خارجاً عن الذات لازماً لها أو لا، والأول قضاؤه كقضاء سابقه، والثاني: عدم لزومه وإمكان مفارقته.

فالقول المحقق أن يقال:

الجلي: الأوليات، والفطريات، وما كان سببه مشتركاً من المجربات، وما كان كذلك من المحسات، وما كان موجبه مشتركاً من المتواترات.

والخفي: الحدسيات، وما ما كان موجبه وقعت فيه الشركة من الثلاث المتقدمة.

[تتميم]

المشهور عند أهل هذه الصناعة أن منكر الضرورة مكابر، وفي الأوضاع الكلامية إذا ادعى الخصم الضرورة قال بعضهم: دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة، **والمميز بين المقامين أن يقال: المكابر الذي تتطرح مكالمته هو منكر الجلي، ودعوى مدعي الجلي مسموعة**، والمنصف إذا خلي مع نفسه أقر به واعترف.

أما مدعي الضروري الذي هو خفي فيقال له: دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة، ولا بد للمدعي من ذكر تنبيه يقف معه المناظر على الضرورة، وهذا الذي قلناه قال بمثله العلامة **عبد الكريم المدرس**[1].

ب ـ **أما ما كان مادته نظرية المبينة**: فإما أن تكون مسلمة عند الخصم أو لا، على الأول: فالشأن بين، وعلى الثاني: لا بد من تصحيحها وذكر قول يحصل معه للخصم العلم بها.

---

(١) المصدر السابق

[قول تنبيهي]

ثم هاهنا مسألة تستدعي قولاً ممهِداً فنقول: الحجج تنقسم أيضاً ـ بحسب المحتج والمحتج له ـ إلى:

حجة سكوتية وحجة إسكاتية، أما السكوتية: فهي المركبة من قضيتين لتؤدي النفس إلى مجهولٍ نظري، وأما الإسكاتية: فهو المركبة من قضيتين لتؤدي الغير إلى مجهول نظري.

أما الأول: فكقول المتكلم: العالم إما أجسام أو أعراض، والأعراض حادثة، والأجسام لا تخلو من الأعراض الحادثة، وكل حادث له أول، وجملة الحوادث لها أول، فما لا يسبق الحوادث فهو حادث، والجسم لا يسبقها لأنا قدرناه لا يخلو منها فإن سبقها خلا منها وهو خلف، فتعين حدوث الأجسام والأعراض، التي هي جملة العالم، وهذا هو الاحتجاج بحدوث الصفات، فإن الاحتجاج على حدوث العالم عندهم إما بحدوث الذوات أو بحدوث صفاتها، أو بإمكان الذوات، أو إمكان صفاتها، ويزيد بعضهم المركب من الأول والثاني، والمركب من الثالث والرابع، فكانت المناهج ستة.

والثاني: كقول المتكلم للفيلسوف: لو كان فاعل العالم موجباً بالذات، للزم قدم الحادث اليومي، لكنه ليس بقديم بل هو حادث، فليس فاعل الحادث اليومي بموجب بالذات، أو فاعل بالطبع.

فالحجة التي مادتها مبينة إن نازع فيها الخصم وكانت الحجة من نوع السكوتي، بأن كان بحث السائل مع المعلِل في مدرك المسألة عند المعلِل، كان نزاعه غير مسموع إن كان موجبه مذهب السائل في المبينة، أما إن كان نزاعه على قاعدة مذهب المعلِل أو بمادة بينة فمسموع ويجب على المعلل دفع السؤال عنها.

أما إن كانت من نوع الإسكاتي: فعلى الضد من ذلك، فإن كان نزاعه في المبينة على قضاء مذهب الخصم، فنزاعه غير مسموع؛ لأن الحجة الجدلية

أو الإلزامية التي مادتها مذهب الخصم ليس من شرطها أن تكون مادتها صحيحة، فإن تماميتها الإلزام لا تحصيل المقالة، فلا يجب أن تكون على قاعدة مذهب موردها، والشأن بين لكل عارف بالأحوال الجدلية.

وبه تعرف غلط جماعة من أصحابنا في استعمالهم الحجة المشهورة التي يلزم عنها إثبات علو الرب على خلقه التي حاصلها: إما أن الرب خلق العالم داخل ذاته أو خارج ذاته، والأول حلول باطل، والثاني هو المطلوب، فإن العالم لما كان ليس له إلا جهتان علو وسفل، كان إثبات الخروج إثباتاً للعلو ولا بد.

فهذه الحجة وإن كانت صحيحة في نفس الأمر بلا ريب، إلا أن كثيراً من أصحابنا يستعملونها في إلزام المنكر للعلو من القائل بأن الرب لا داخل العالم ولا خارجه، كما هو قول لأبي علي ابن سينا ومن تبعه وكذا هو قول الأشعرية، فإن هذه الحجة ليست بلازمة لهم؛ لأن مادتها كاذبة في قضاء مقالتهم، فإن الحكيم أو الأشعري يقول: الحجة موقوفة على حصر القسمة في الدخول والخروج، وهو ممنوع، وسند المنع: بإثباته الواسطة، ثم هو يقول مقدمة الحجة التي تتوقف عليها حاصلها أن للرب داخل وخارج وهو ممنوع.

فكان الواجب مع من لا يجعل التقسيم حاصراً، تحرير القول معه في شأن القسمة وبيان أنها ضرورية وأن المنازع مكابر، أو يذكر من النظري ما يحصل به العلم والتنبيه على الضروري ونحو ذلك من المسالك.

والحاصل: أن الأقاويل المستعملة فيها صادقة بلا ريب، ويحصل بها السكوت، وأما الإسكات فإنما يحصل لمن يجعل التقسيم حاصراً ولا يثبت واسطة.

قال أبو إسحاق الشاطبي في «الموافقات»: «وإذا كانت الدعوى لا بد لها من دليل، وكان الدليل عند الخصم متنازعاً فيه، فليس عنده بدليل؛ فصار الإتيان به عبثاً لا يفيد فائدة ولا يحصل مقصوداً، ومقصود المناظرة رد الخصم إلى الصواب بطريق يعرفه؛ لأن رده بغير ما يعرفه من باب تكليف ما لا يطاق؛ فلا بد من رجوعهما إلى دليل يعرفه الخصم السائل معرفة الخصم

المستدل»[1].

وهذا الذي ذكره أبو إسحاق وذكرناه تبعاً له ولغيره هو طريقة القرآن؛ كقوله تعالى: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾﴾ [المؤمنون: ٨٤ ـ ٨٩]. فاحتج عليهم بالمادة المسلمة عندهم التي هي بينة بنفسها.

وكذلك ما حكاه الله عن إبراهيم في محاجته لأبيه وقومه في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا ﴿٤٢﴾﴾ [مريم: ٤٢]، وهذا من المعروف عندهم؛ إذ كانوا ينحتون بأيديهم ما يعبدون كما قال: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾﴾ [الصافات: ٩٥][2][3].

[قول تنبيهي]

إذا عرفت هذا فليعلم أن من أنفع ما يكون للمجادل معرفة مسلمات الخصوم، فبمعرفتها يختصر الزمان ويقوى موقع السؤال على الخصم، ولتتبين نفع هذا في احتجاج الإمامية بالدلائل النقلية على الإمامة، كقوله تعالى: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [المائدة: ٥٥] ونحو ذلك، فإن من مقالتهم أن الإمامة ليس مدركها السمع بل العقل، بل من أوجه المحالات استعمال السمع في تحصيل الإمامة[4]، فيقال: هذا دليل نقلي على الإمامة، والإمامة مدركها العقل لا السمع، فكان هذا الدليل ليس بمحصل لها

(١) الوسيلة شرح الفضيلة، عبد الكريم المدرس ٥٣٧

(٢) الموافقات لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي: ٤١٥/٥، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

(٣) انظر: الموافقات ٤١٥/٥.

(٤) انظر: كتاب الألفين، لابن مطهر الحلي ص٣٨.

ولا دال عليها، بل وكل سمع تحتجون به في هذه المسألة.

فوقع بطرح نوع الحجة المستعملة الموجب لاطراح هذا الفرد منها: اختصار الزمان وقوة موقع السؤال.

ولتتبين نفع هذا في قول من يقول من نفاة الصفات أو ما هو منها: إثبات الوجه أو اليد إثبات للمماثلة المنفية في الشرع، فيقال: من مقالتكم أن موجب التمثيل لا محض الإثبات ولا محض الاشتراك بل إما الاشتراك في الأخص أو في صفات النفس أو غير ذلك من الأقوال المقولة عندهم في المسألة، وليس الوجه واليد بصفة نفس.

وكذا إذا احتج الآمدي والغزالي والقاضي أبي بكر ومن تبعهم على وجوب النظر بقوله: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [يونس: ١٠١]، مع قولهم بأن صيغة الأمر المجردة عن القرائن الصواب في دلالتها التوقف، يقال له:

نمنع كون الآية دالة على وجوب النظر، وسند المنع: أنها صيغة أمر مجردة عن القرائن فالصواب فيه التوقف، فإن قيل: ثم قرينة. قلنا: لا بد من بيانها لنوقع الكلام عليها.

[قول تنبيهي]

اعلم أن هاهنا قسمة أخرى للأدلة المستعملة في كلام المتجادلين، وهي أن الدلائل بحسب الجنس إما:

١ ـ أن تكون عقلية فقط؛ كقولك: العالم حادث، وكل حادث لا بد له من محدث، إذاً العالم لا بد له من محدث، وكقولك: هذا إنسان، وكل إنسان حيوان، إذاً هذا حيوان.

٢ ـ وإما نقلية فقط؛ كقولك: الصلاة أمر بها الشارع أمر إيجاب، وكل ما أمر به الشارع أمر إيجاب فيحرم مخالفته وتركه، إذاً الصلاة يحرم مخالفتها وتركها، أو كقولك: تارك الأمر عاصٍ لقوله: ﴿أَفَعَصَيۡتَ﴾ [طه: ٩٣]، وكل عاصٍ مستحق للعذاب لقوله: ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴿٢٣﴾﴾ [الجن: ٢٣].

٣ ـ وإما مركب منهما؛ كقولك: الوضوء عمل، وكل عمل لا بد فيه من نية لقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**إنما الأعمال بالنيات**»[١]

والغرض أن مما ينبغي أن يحرره المجادل حال النظر، جنس الدليل المقول في كلام الخصم ونوعه، وإعمال قانون جنس الدليل فيه.

أما الدلائل العقلية: فلينتفع المناظر فيها بما ذكروه في صناعة الميزان ـ في الجملة ـ فإن لهم من القواعد النافعة والتقارير الحسنة يعلمها كل من نظر فيها، وليس القصد هاهنا أن لا قانون إلا ما ذكروه فإن بعض كلامهم مستدرك، ولكنه مشتمل على جمل ينتفع بها، وأما قول القائل: «لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد» فغير مسموع، وعلى كل حال غاية ما فيه: نفي الحاجة لا نفي اشتماله على المنفعة، وهذا أيضاً ممنوع ضرورة، وبسط القول فيه والمحاكمة بين المنطقيين ومنازعيهم ليس من شرط هذا الوضع.

ولنصحح هذا بوجوه:

الأول: أنهم ذكروا في الصناعة المنطقية قانوناً يعلم به كذب الدعوى والقضية وهو العكس، وجعلوه على ثلاثة أضرب تطلب في محالها، منها: العكس المستوي، وهو قلب جزئي القضية مع بقاء الصدق والكيفية، فإذا قال قائل: كل إنسان حيوان، فعكسها: بعض حيوان إنسان، فإن كانت القضية صادقة وجب صدق عكسها، وكذب العكس يوجب كذبها، ومنها عكس النقيض المسمى في لسان المتأخرين بالموافق، وهو: جعل نقيض الثاني أولاً، ونقيض الأول ثانياً، مع بقاء الكيف والصدق وتبين نفع هذا الذي ذكروه في قول إبطال قول الفخر: بأن شيئاً من التصورات لا يكون نظرياً، بل التصورات بأسرها بدهية، وحجته في ذلك أن المطلوب تصوره إما مشعوراً به أو لا، والأول يستحيل طلبه؛ لأنه تحصيل حاصل، والثاني يستحيل طلبه لتعذر توجه القصد إليه، ونقض حجته بالعكس أن يقال: قوله: كل مشعور به يستحيل طلبه، عكس نقيضه: كل ما لا يستحيل طلبه ليس مشعوراً به، وعكس

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (١).

هذه المستوي: بعض ما ليس مشعوراً به لا يستحيل طلبه، وهذه القضية نقيض قوله في أصل الحجة: إن كان غير مشعوراً به استحال طلبه، فقضاء العكس: أن ما ليس مشعوراً به لا يستحيل طلبه، وقضاء قضيته أنه يستحيل، فإحداهما كاذبة، وعلى كل تقدير لزم كذب قضية الفخر وحجته.

الثاني: أنهم ذكروا أن من مثارات الغلط ومن مسالك المموهه المشغبة طويهم لكبرى الدليل لكذبها، ولتتبين نفع هذا بمثالين:

المثال الأول[1]: سؤال المنازعين لأصحابنا على تقسيم التوحيد الذي حاصله أنه بدعة مذمومة في الشرع، فإن الشرع لم يأتِ بتقسيم التوحيد بالقسمة المعروفة، والمسالك الذائعة عند أصحابنا في دفعه: إما بمنع صغراه وذاك بتصحيح التقسيم من جهة الشرع، أو النقض عليهم بما وقع لهم من التقسيم للتوحيد.

والسؤال إذا تبينته على قانون هذه الصناعة، ونظمته على نظام صناعة الميزان ظهر لك ضعفه، فإن حاصل هذا السؤال: أن هذا تقسيم للتوحيد ليس مذكوراً في الشرع (صغرى)، وكل تقسيم شأنه كذلك فهو بدعة (كبرى)، إذا: هذا التقسيم بدعة في قضاء الشرع.

وجمهور المنازعين لا يذكرون كبرى الدليل، وهي كاذبة، فإن ليس في الشرع أن التقسيم لا بد فيه من توقيف، ولا في كلام أهل العلم والنظر، وأهل هذه الصناعة ـ أعني: صناعة البحث والمناظرة ـ لم يجعلوا هذا من الأسئلة على التقسيم، ولا هو من شروطه عندهم ولا عند غيرهم، فليس هذا بسؤال تبطل به التقاسيم.

المثال الثاني: قول بعض الإمامية في قول الله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ [البقرة: ١٢٤]، أن الرب جعل الإمامة التي هي عهده فيمن ليس ظالماً، فوجب أن يكون

---

(١) اعلم أن المثلين المضروبين مادتهما النقل، وتقدم في كلامنا أننا نذكر قانون الأدلة التي مادتها عقلية، وغرضنا من هذا، أن هذا كما ينتفع بها العقليات كما في الوجه الأول، فكذا في النقليات.

معصوماً، والصحابة كأبي بكر وعمر وعثمان وغيرهم ـ رضي الله عن الجميع ـ وقع لهم الشرك في الزمن الماضي أو قام بهم الكفر فكانوا من الظالمين خلافاً لعلي ﷺ فتعين أنه الإمام.

وهذا مما طويت فيه كبراه لكذبها، فإن نظم هذا الدليل: أبو بكر وغيره قام به الظلم في الزمن القديم والزمن الماضي، وكل من كان كذلك اشتق له من لفظ ذلك المعنى الذي قام به اسم على الحقيقة لا على المجاز، إذاً: أبو بكر يشتق له من لفظ معنى الظلم اسم على الحقيقة فيقال ظالم[1].

وكبرى الدليل كاذبة؛ لأن الاشتقاق ـ كما ذكر أهل التحقيق من أهل الأصول[2] ـ إن كان من لفظ معنى قام في الزمن الماضي كان مجازاً لا حقيقة، ونحن نقول في دفع سؤالهم: إن الأصل عدم التجوز، وطرد كبرى دليلهم يكفي في بطلانها لكل من تدبره، فإن من لازمه أن من كانت طاهرة في الزمن الحادث فإنها تسمى حال طهرها حائضاً على الحقيقة، فلا تجب عليها صلاة ولا صيام، واعتبر بهذا فيما يجري مجرى ما ذكرنا.

الوجه الثالث: أن المناطقة ذكروا أن من مسالك المغالطة التي تقع لجماعة من أهل التغشيب والتبكيت: أخذهم ما بالعرض مجرى ما بالذات وصورته قول المشغب: البياض يقوم بالإنسان، وكل ما قام بالإنسان فهو صفة له، إذاً: البياض صفة للإنسان، ثم يشير إلى الجدار الأبيض فيقول: هذا قام به صفة للإنسان، وكل ما قام به صفة الإنسان فهو إنسان، إذن: هذا (= الجدار) إنسان.

وكذب هذا من جهة أخذه ما بالعرض الذي هو كون المتصف بالبياض إنساناً، مجرى ما بالذات، فيجعله ذاتياً في الإنسان أو واسطة عروضه له كونه إنساناً فما ليس إنساناً فليس بأبيض.

---

(١) وفي نظم القياس تسمح لا يخفى يقضي به المقام، وغرضنا التنبيه على كبرى دليلهم ومأخذ حجتهم.

(٢) انظر: المحصول في علم الأصول للفخر الرازي: ١/٣٢٩، شرح تنقيح الفصول للشهاب القرافي ص٤٧.

إذا عرفت هذا فتبين نفعه في دفع حجة متكلمة النفاة للصفات الخبرية وغيرها التي حاصلها ـ بعد بيانهم أن الممكن أو الحادث متصف بهذه الصفات كاليد والوجه والرحمة ـ:

الرب اتصف بصفات الممكن أو الحادث، وكل ما اتصف بصفات الممكن أو الحادث فهو ممكن أو حادث، إذن: الرب ممكن أو حادث، وهو باطل فتعين نفيها عن الرب، أو يأخذون الجسم محل الممكن أو الحادث.

واتصاف الممكن أو الجسم أو الحادث ونحو ذلك مما يذكرونه، بهذه الصفات لا لكونه ممكناً كما أن اتصاف الإنسان بالبياض لا لكونه إنساناً، فكون المتصف بهذه الصفة ممكن هو العرضي لهذه الصفة وليس هو واسطة الثبوت والعروض والإتصاف بهذه الصفات، فجعل ما يعرض لهذه الصفات من كون المتصف بها جسماً مثلاً أو حادثاً ذاتياً فيها أو كالذاتي فيها.

وفي هذه الثلاث ـ إن شاء الله ـ مقنع للناظر، والمسألة تحتمل فوق هذا، والغرض تحصيل نفع ما ذكروه في هذه الصناعة.

ولنزد فوق ذلك بما وقع لبعض شيوخ المنطق لما قصد الوضوء للصلاة فزاحمه بعض الطلاب بقصد الإيذاء عند المواضئ، فقال له: ما يلزم من وجوده وعدمه حماريتك أموجود أم معدوم؟

فإن قال الطالب موجود، لزم حمارية الطالب، وإن قال معدوم لزم حمارية الطالب، والقسمة حاصرة بين الوجود والعدم، وسمي هذا السؤال بالمغالطة الحمارية، فإن أردت جوابه فلتطلبه في المنطق.

أما الدلائل النقلية: فقانونها المعتبر هو المثبت في الصناعة الأصولية، ولا ينبغي على المحصل أن يقنع بما ذكروه في مسائل النقل والرواية، بل لا بد من ضميمة ما ذكره أهل الصناعة الحديثية، فإن لهم من التحقيق والتحرير ما لا يقع لك في أوضاع أهل الأصول، وقل مثل ذلك فيما ليس من خاصة أهل هذه الصناعة بل هو مما تقع فيه الشركة بينهم وبين غيرهم.

ولا بد للمجادل من معرفة نوع الدليل المستعمل في كلام الخصم،

ووجه الدلالة وصفة الاحتجاج، واعتبر في هذا بما قدمنا في احتجاج الإمامية بقوله: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ [البقرة: ١٢٤].

وكذا قول مصحح الاستغاثة بغير الله في مثل قوله تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣]، وأمثالها: إن هذه إنما نزلت في الأصنام، ومدعونا ليس بصنم ولا وثن، فما كان دعاؤنا شركاً، وهذا يحتمل وجهين:

أحدهما: أن هذا الحكم معلل، وكل حكم معلل يدور مع علته وجوداً وعدماً، وعلة هذا النهي ومناط الحكم بالشرك كون المدعو صنماً، والمسلك الذائع عند أصحابنا دفع السؤال بالنقض عليهم بالملائكة والجن وعيسى ابن مريم عليه السلام وهو مسلك شريف لكنه لا يتم إلا على قول من يقول بأن من شرط العلة الانعكاس، وهو ليس بشرطٍ في قول الفخر وغيره، والخصم الذاهب مذهب النفاة لشرط الانعكاس ـ القائل بأن الحكم يدور مع علته وجوداً فقط ـ له سؤال المنع على كبرى دليل أصحابنا، فكانت مادة الدليل مبينة غير مسلمة فيجري فيها القانون الذي قدمنا، لكن المسلك المحقق عندنا أن يقال:

كون المدعو صنماً هو علة الحكم، بأي مسلك حصلتموه: أبالنص أم بالإيماء أم بالمناسبة أم بالسبر والتقسيم أم بالدوران أم بماذا؟

فنجري عليهم قاعدة القياس عند أهل النظر والأصول، والتحقيق أن كونه صنماً وصف طردي؛ كقول المعلل لخبر الأعرابي الذي واقع أهله في نهار رمضان: وجبت عليه الكفارة لكونه أعرابياً، والإجماع كائن على بطلانه وعدم المناسبة فيه.

والثاني: أن هذا قولاً بالفارق، ومع الفرق يبطل الإلحاق، فيكون حاصل نظم هذا الدليل:

قياسكم دعاء الأولياء بدعاء الأصنام، بجامع كونهم من دون الله، ممنوع، وسند المنع: أنه قياس مع الفارق، وكل قياس مع الفارق باطل، إذاً: هذا القياس باطل.

أما الكبرى فمسلمة، وأما الصغرى فبإثبات الفرق، والفرق هاهنا كون المدعو صنماً، ومدعونا وليّاً أو نبيّاً، فتعين الفرق المبطل للقياس.

والسبيل في دفعه أن يقال: قولكم إن القياس مع الفرق باطل صحيح إن كان مع الفرق بشرط، لا مع الفرق لا بشرط، والشرط أن يكون الفرق مؤثراً في الحكم، وما ذكرتم نمنع كونه مؤثراً فلا بد من تصحيحه ليتم لكم ما ذكرتموه، بل ما ذكرتم من الفرق غير مؤثر وبيانه يكون بمسلك أصحابنا الذي حاصله النقض بالملائكة والجن والأنبياء والصالحين.

وكذا يقال: إن سؤال الفرق فرع تعليل الحكم بعلَّتين كما حققه ابن الخطيب في المحصول، ولنا منع تعليله بعلتين، ونحو ذلك من الجواب، المعتبر فيه قانون الصناعة.

وليس الغرض هاهنا القول في نوع المسألة أو في فرد هذا السؤال، وإنما الغرض أن يعلم كيف ينبغي أن فعل هذه الصناعة الأصولية في الجدل.

[قول تحقيقي]

اعلم أن الدليل ما أفاد الملازمة بين المبادئ والمطالب، ومع عدمها ترتفع الدلالة، والمسلك المحقق هو الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم، وبنفي اللازم على نفي الملزوم، لا العكس؛ كالاستدلال بالكلأ على وجود الماء، فيلزم من وجود الكلأ وجود الماء، فهذا استدلال بالملزوم على اللازم في الثبوت.

لكن ارتفاع الملزوم لا يوجب ارتفاع اللازم، ألا ترى أن فقد الكلأ لا يوجب فقد الماء، فالأرض المشتملة على الماء قد لا يكون فيها كلأ لعدم المحل القابل من فساد التربة ونحوه، فليس في ارتفاع الملزوم ارتفاع للازم، لكن عدم الماء عدم للكلأ ولا بد، فارتفاع اللازم يوجب ارتفاع الملزوم.

فالمسلك المحقق: استعمال اللازم في السلب، والملزوم في الثبوت، وتبين نفع هذا في قول مصحح الإستغاثة: دعاء النبي ليس بشرك؛ لأنا لا

نعتقد فيه الربوبية والتصرف في الوجود، فإن هذا شرك في الكم المنفصل، فليس دعاؤه بشرك.

وهذا استدلال بالملزوم في السلب، وقد عرفت أن ارتفاع الملزوم لا يوجب ارتفاع اللازم.

نعم؛ يصح الاحتجاج بالملزوم في السلب ببيان انحصار اللازم فيه، فيكون رفعه رفعاً له ولا بد، ومصحح الإستغاثة ومن كان مثله في دعوى الحصر لا بد له من تصحيحها ليتم له الدليل، فهذا شرط تصحيح الاحتجاج بالملزوم في السلب والله أعلم.

[مسلك وهمي وتنبيه]

من الظن الغلط الداخل على جماعة من المجادلين ظنهم أن النزاع في تحقيق المناط نزاع في المناط، وكذا أن النزاع في الشيء بشرط نزاع فيه لا بشرط، فيجعلون المنازع في كون الشيء المعين ناقضاً للتوحيد نزاعاً في التوحيد، وجمهور أهل النزاع لهم في محكم كلامهم ما يدل على اعتبار الأصل الذي هو التوحيد وتصحيحه، وقل مثل ذلك في شأن القول في الصفات، فإن جماعة من الفضلاء ظنوا أن المنازع في الصفة المعينة منازع في نوع ذلك، وهذا كظن من لم يحقق من أهل النظر أن نزاع أصحاب السُّنَّة في التأويل من حيث معروضه المعين، نزاع في نوع ذلك، وهذا كله من الظن الكاذب، فإن أخذ الشيء بحيثية التقييد منفيّاً، لا يوجب أخذه بحيثية إطلاقاً منفيّاً، وهذا أوجب فساداً في نوع الأدلة المستعملة في إبطال مقالة المعارض؛ كالاحتجاج بالأعم ـ من حيث هو أعم ـ على ثبوت الأخص، وأن نفي الأخص نفي للأعم، فقول القائل: تأويل الصفات ممنوع، إنما هو نفي للنوع المعين من التأويل الذي معروضه كذا وكذا، والنسبة بينه وبين مطلق التأويل العموم والخصوص المطلق، فليس إبطال النوع المعين من التأويل إبطالا للتأويل، ولتعتبر هذا بما ذكره أهل الأصول في إبطال النوع المعين من التأويل مع تصحيحه أصله إذا قام مقتضيه وثبت مصححه، وكذا قول القائل: تجوز الاستغاثة بغير الله وليس هذا برافع

للتوحيد وناقض له، ليس إبطالاً لجنس التوحيد، فلا أحد من أهل الإسلام يقول بجواز عبادة غيره سبحانه، فإن هذا أصل محكم في الكتاب وعند طوائف من أهل النظر والعلم من المنازعين، وإنما النزاع في كون هذا من محقق مناط الشرك أو لا، وإن كان المصحح عندنا أن هذا من الشرك الذي نهى الله عنه في محكم الكتاب، وجهة الغلط الداخلة على هؤلاء الشبهة التي ظنوها معارضاً قوياً وليس الغرض الكلام على خصوص المسألة.

واحتجاج المنازع لمثبت الصفات الخبرية بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١] على نفي إثبات الصفات الخبرية كالوجه واليدين احتجاج بالأعم على الأخص، فإن إثبات الوجه واليدين بعض أوجه المماثلة عنده، وليس النسبة بينهما المساواة، بل العموم والخصوص المطلق، فلا بد له من ذكر الحجة المبينة أن إثبات هذه الصفات من نوع المماثلة.

[تتميم: في كيف ينبغي فعل الجدل مرتباً بحسب الطبع]

أول شيء ينبغي على المجادل والناظر أن يعين مع خصمه السائل والمعلل، فيكون أحدهما سائلاً والآخر معلل، وحال التنازع إما أن يقترعا أو غير ذلك، والمسلك الفاضل المختار عند أبي محمد ابن حزم أن يجعل الأمر للخصم إن شاء أن يكون سائلاً أو معللاً، فإن رد الأمر إليه اختار أن يكون الخصم سائلاً فإن مقام السؤال أهون من مقام التعليل، وليس كل أحد يطيق أن يكون معللاً يدفع السؤال عن مقالته ويصححها بالحجج البينة.

وكذا أن يُعين كون البحث في مدرك المسألة عند المعلل، أم مدركها الذي يكون حجة على السائل؛ بأن تلتئم الحجة من المسلمة أو البينة، فإن الخصم قد يتنوع غرضه بحسب الأحوال، فتارة يقصد لبيان أن مقالة المعلل لا تقضي بها قاعدة مقالته، وتارة غرضه إبطال مقالته مطلقاً وغير ذلك، والفرق بين كون البحث في مدرك المسألة عند المعلل أو لا، تقدم فأغنى عن ذكره هاهنا.

وأول من يقع منه الكلام في المجادلة هو المعلل؛ لأن السؤال قبل العلم بالمقالة عبث ينزه عنه العقلاء؛ وذاك أن السؤال يتضمن الحكم،

ومصحح الحكم العلم الذي هو الإدراك لا بشرط الحكم.

فإن تكلم بنقل فللخصم سؤال تصحيحه بالصفة التي قدمنا لك، وإن تكلم بدعوى أو بنقل يلتزم صحته فأول ما ينبغي للسائل الفحص عن دعواه هل ادعى وجوداً أم حال موجود، وعلى الثاني؛ أي: الأحوال هو المدعى، ثم يسأل عما كان غريباً أو مبهماً أو مجملاً وما جرى مجرى ذلك، ولا يسأل عما كان معناه من البين، ويجب على المعلل إن استعمل اللفظ المعين في غير قضاء الوضع أو العرف أن يبين ذلك.

وكثير من المشتغلين بفعل هذه الصناعة يذهب عليهم هذا، إما في غالب مجادلاتهم، أو في نزر قليل منها كما يقع للحذاق منهم، ومن ذلك: منازعة جماعة من الحذاق للإمامية في سلب الإمامة عن أبي بكر، ويجعلون سالبتهم كاذبة، والتحقيق أن سالبتهم صادقة بعد تحرير محمولها؛ فإن الإمامة التي هي مسلوبة الحمل على أبي بكر عندهم: وضع ومنصب إلٰهي وجعل من الله سبحانه، وليس هي بجعل من الناس، بل هي كالنبوة يصطفي الله لها من شاء من خلقه وينص عليه.

وأبو بكر ـ بعد العلم بمرادهم ـ لا يستريب أحد في سلب الإمامة عنه بهذا المعنى، وكذلك علي ليس بإمام بهذا المعنى، والأول محل وفاق خلافاً للثاني.

وهذا المقام يتضمن السؤال على الأقوال الشارحة وصفة جوابها.

فإذا حرر المعلل والسائل محل النظر، فللسائل منع الدعوى ـ على التحقيق ـ خلافاً لجماعة منعوا منع الدعوى، والنزاع لفظي.

وعلى المعلل تصحيح دعواه بذكر الحجة الجارية على قانون النظر، مادة وصورة، أو الجارية على قانون الأصول.

وللسائل هاهنا ثلاث وظائف: إما المنع وإما النقض ببيان تخلف المدلول عن الدليل، وإما المعارضة.

والمنع: إما أن يكون مجرداً من السند المقوي للمنع أو لا، والسند على ثلاثة أضرب: سند لمي، وسند حلي، وسند قطعي.

فاللّمي؛ كقولك للمنازع في إثبات الصفات الخبرية القائل: إثباتها تمثيل، وكل تمثيل منفي، فتقول: لم لا يكون إثباتها ليس بتمثيل.

وأما القطعي؛ كقولك: لا نسلم لزوم التمثيل، فكيف يلزم التمثيل وهي مبرأ عن ما يلحقها إذا كان المتصف بها حادثاً، فكما أن ذات الرب لا تشبه الذوات؛ فصفاته كذلك.

وأما الحلي، فببيان منشأ الغلط كأن تقول: لا نسلم أن إثباتها تمثيل، وإنما دخل عليك الغلط والاشتباه من جهة أخذك ما بالعرض مكان ما بالذات، أو من جهة ظنك أنها أخص وصف الإله، أو من جهة ظنك كذا وكذا، وليس كذلك.

والمعارضة على ثلاثة أضرب: إما معارضة بالقلب، أو بالمثل، أو بالغير.

لأن المعارضة: إما بصورة حجة الخصم ومادته بأن تنتج نقيض مقالة الخصم أو ما هو من نقيضها، وإما بصورته فقط، كأن يكون دليل الخصم من الشكل الأول، فيعارض بالحجة من الشكل الأول، أو يعارض بما ليس بصورة حجة الخصم ومادته، بل بغير ذلك كأن يكون من الشكل الثاني، وأمثلة ذلك تطلب من الكتب المصنفة في آداب البحث كوضع العضد الإيجي، ووضع السيد الشريف، ووضع ساجقلي زاده الموسوم بالولدية، وآداب الكلنبوي وغير ذلك.

وقد يستحيل المنصب بأن يكون السائل معللاً، المعلل سائلاً: كأن يمنع المعلل مقدمة معارضة الخصم أو ينقضها، فيكون سائلاً والسائل معللاً.

والقول في هذه الصناعة يستدعي قولاً بسيطاً وإنما غرضنا هاهنا أن نوقفك على صفة ترتيب البحث بحسب الطبع على جهة الإجمال، وكذا فإنا ـ كما قدمنا لك ـ غرضنا في جملة هذا الوضع مجرد التنبيه، فإن بسط هذا القول لا يحتمل هذه الأوراق القليلة، فلذا نبهناك على دقائق تفوت، وأوهام تقع، غفر الله لنا ولك وتجاوز عنا وعنك وعن والدينا وأشياخنا ومن له فضل علينا وسائر أهل الاسلام.

الورقة السادسة

صناعة الدرس العقدي

أ. عبد الرحمن بن سعد الشهري
باحث في العلوم الشرعية

صناعة الدرس العقدي

الحمد لله ربِّ العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. **أما بعد:**

لا شك أن للدروس العلمية أهميتها البالغة في المحيط العلمي والبيئة العلمية، وعلى وجه الخصوص الدروس العقدية، فالدروس العقدية تعتبر من أهم الفعاليات في الوسط العلمي ومن أهم المحركات في البيئة العلمية، وبنظرة يسيرة إلى عالم الأفكار الموجودة اليوم على مستوى المشهد العلمي والفكري المحلي أو العالمي سنجد أن كثيراً من هذه الأفكار لا بد وأن يكون لها علاقة بالجانب العقدي على وجه الخصوص، بل إن كثيراً منها لا يمكن أن يحرر ويفكك ويشرح إلا تحت علم العقيدة، ولا يمكن أن تعطى حكمها المناسب إلا من خلال هذا العلم وأصوله وأدواته.

وبما أن الدرس العقدي هو الوعاء الأهم لهذا العلم وهو الأكثر أثراً من بين مجالات نشر هذا العلم، كان لا بد من تضافر الجهود لتطوير الدرس العقدي والنهوض به ليكون فاعلاً ومؤثراً في قضايا العصر وأفكاره، هذا أمر.

والأمر الآخر أن الدرس العقدي هو المحضن الأهم والوسيلة الفاعلة في تخريج الجيل العقدي المنشود، الجيل الذي قرأ علم العقيدة قراءة درس وفهم وضبطه تأصيلاً وتفصيلاً، وتضلع بقدر الاستطاعة من سائر العلوم التي تخدم علمه العقدي، فهذا الجيل ينتظر من الدرس العقدي أن يقدم له أكثر وأن يعطيه أكثر، ويؤمل في الدرس العقدي أن يبني فيه أصول العلم العقدي

والمعرفة العقدية وأن يحكم في نفسه هذا العلم وأن يبني في نفسه ملكة الاجتهاد والنقد وأن يؤهله إلى مستوى التعامل مع سائر المسائل والأفكار.

فالدرس العقدي من أهم الوسائل الموصلة إلى التجديد وصناعة المجددين في علم العقيدة، وتخريج المختصين في علم العقيدة.

وهذا وغيره مما يستدعي أصحاب الاختصاص العقدي وأهله وغيرهم من أهل العلم إلى النظر في سبل تجديد الدرس العقدي وتطويره.

فلا بد من توافر الهمم على ذلك وتضافر الجهود للوصول بالدرس العقدي إلى زمانه القديم المنشود وأدواته اللازمة اليوم ليكون فاعلاً ومؤثراً في واقعه المشهود، وكما قيل: التجديد أن تقتل القديم بحثاً.

فلا يمكن أن يتحقق التجديد إلا باستدعاء ذلك القديم وجعله واقعاً مشهوداً.

والذي يستدعي إعادة النظر في واقع الدرس العقدي ومحاولة تجديده وتطويره أمور:

١ ـ هناك تقصير ظاهر في إظهار حقائق الكتاب والسُّنَّة، وإظهار دلالات النصوص في عدد من الجوانب العقدية، سواء في باب الدلائل أو في باب المسائل، ومثال ذلك أنه قد غلب على ظن كثير أن أهل السُّنَّة والجماعة يردون دليل العقل بإطلاق، وأنهم لا يستعملون دليل العقل أصلاً، أو أنهم يحاربون العقل؛ مع أننا لو نظرنا إلى دلائل الكتاب والسُّنَّة لوجدنا أن الأدلة العقلية التي يحتاج إليها المكلف مضمنة في النصوص وموجودة فيها؛ لأن الأصل أن الشرع مستغنٍ بنفسه عن غيره، فلا يحتاج المكلف إلى غير شرع الله، سواء في باب الدلائل أو باب المسائل.

٢ ـ ضعف التصدي لما هو جديد من نوازل عقدية، وإظهار حكم الكتاب والسُّنَّة، وقول أهل السُّنَّة والجماعة فيها.

٣ ـ تضخم الحديث عن مسائل عقدية مع إهمال غيرها مع أنها أكثر أثراً في واقعنا، ولا يراد هنا إلغاء الكلام في أي مسألة من مسائل الدين فضلاً عن

مسائل العقيدة، ولكن المراد التنبيه على صور من تضخم الحديث عن جملة من المسائل مما يحدث اضطراباً وخللاً في بناء الشخصية العقدية عند المخاطب، والمطلوب هو التوازن وإعطاء كل مسألة منزلتها وقدرها من الحديث.

٤ ـ مما يلاحظ في الدروس العقدية ضعف لغة التحليل العلمي فيها، وغلبة طريقة التلقين والنقل مما يخرج جيلاً يغلب عليه نقل المعلومة دون فهمها من جهة أصولها وحقيقتها وآثارها، وليس المراد هنا التعميم على سائر الدروس العقدية ولكن الأمر ظاهر في مخرجات هذه الدروس العقدية.

٥ ـ غياب جملة من العلوم المهمة التي لا بد أن تكون حاضرة في الدرس العقدي؛ كعلم الجدل وعلم المناظرة ومقدمات المنطق الصحيحة دون الفاسدة، خاصة وأن غيرنا قد تقدم علينا فيها وأخذ بزمامها.

٦ ـ دوران الدروس العقدية حول متون معينة وكتب محددة، وأنا لا أتحدث عن أهمية هذه الكتب ومكانتها فلا شك أن لها أهميتها ومكانتها، ولكن لا بد من إدخال جملة من الكتب وإضافتها إلى الدرس العقدي لننهض بمضمون الدرس العقدي، وندخل من خلال هذه الكتب إلى مسائل لم تعط حقها من الدرس والفهم، واضرب هنا مثلاً بثلاثة كتب واستغرب أنها لم تعط حقها ومكانتها في الدرس العقدي، كتاب شرح الأصبهانية والرد على المنطقيين والمجلد الأول من درء التعارض ـ على الأقل الأول ـ وكلها لشيخ الاسلام ابن تيمية، وهذه أمثلة فقط ويمكن إضافة غيرها إليها.

٧ ـ خفوت الطرح المنهجي، وضعف التركيز على البناء المنهجي في الدروس العقدية في مقابل التركيز على تفاصيل المسائل، وهذا لا شك مهم ولكن لا بد من التركيز أيضاً على الجوانب المنهجية سواء عند أهل السُّنَّة أو عند مخالفيهم.

وأخيراً في هذه المقدمة فالمراد بهذه الورقة (تجديد الدرس العقدي) يرجع في الجملة إلى أمرين:

١ ـ ذكر بعض الإشارات أو التنبيهات التي نحتاج إليها في الدرس العقدي.

٢ ـ التأكيد على الأصول التي ننطلق منها في تجديدنا للدرس العقدي.

فكل علم له أصول؛ فلا يمكن أن تسير عجلة التجديد دون البناء على هذا الأصل الذي بني عليه هذا العلم؛ ولهذا إذا لم يتضح هذا الأصل سيُلاحظ الناظر أن هذا الذي نسميه تجديداً انقلب إلى تبديل وتغيير؛ لأنه قد ضيع فيه الأصل.

وحين نقول: (الدرس العقدي)؛ فهو يشمل المضمون والوسيلة؛ أي: أننا نحتاج إلى النظر في مضمون الدروس العقدية، ونحتاج أيضاً إلى النظر في وسائل هذه الدروس.

* المقصود بتجديد الدرس العقدي:

فكرة التجديد قائمة على رغبة ملحة لدى الإنسان في الاكتشاف والتحديث، وقد تفاوت الناس وتنوعت مشاربهم في تعريف هذا المصطلح وإعماله وتطبيقه، واختلفوا في ضوابطه وحدوده، واختلفوا في الأصل الذي يُبنى عليه هذا التجديد والفكرة التي ينطلق منها.

وإذا جئنا إلى التجديد العقدي فهو على هذا التركيب ليس لفظاً دارجاً ولا مستعملاً بكثرة في الخطاب السلفي المعاصر، وإن كان موجوداً في الجملة سواء على مستوى التنظير للفكرة أو مضمناً في سياقات جملة من الموضوعات والكتابات وفي سير شخصيات بعض المجددين من الأئمة الذين برزوا وظهروا وكان لهم شأن وتأثير في تاريخ هذه الأمة.

وقبل الدخول في شيء من التفصيل في بيان المراد بالتجديد العقدي، لا بد من التأكيد على أن أصل معنى التجديد المراد هنا لا يخرج عن المعنى اللغوي الذي حاصله: أن تجدد الشيء معناه أنه صار جديداً، وجددته: صيَّرته جديداً.

فالمعنى اللغوي يدل على أن أصل الشيء المجدد موجود، ولكن عرض له ما جعله يبلى أو ينسى نسبيّاً، فاحتاج إلى من يذكر به أو يحييه ويجدده فيرجعه إلى أصله الأول وصورته.

وعلى هذا؛ فالمراد بالتجديد العقدي هنا هو الرجوع بالعقيدة وعلومها ووسائلها إلى أصلها الأول الذي كانت عليه في القرون الثلاثة الأولى، وعلى رأسهم الصحابة رضي الله عنه وأرضاهم.

ففكرة التجديد العقدي تقوم بدورها من جهة أنها تعمد إلى ذلك الأمر الأول فتظهره وتبرزه، وتزيح عنه ما اعتراه من لبس أو غموض أو إشكال، وتذكر به بسبب الغفلة عنه أو النسيان، وبهذا يكون علماً حيّاً ظاهراً قادراً على التأثير والتصحيح والتغيير.

وليتضح الكلام حول مفهوم التجديد العقدي سيكون الكلام فيه على مستويات:

الأول: التجديد في المضمون:

تقدم أن التجديد يراد به العودة بالشيء إلى أصله وإحياء ما اندرس منه، والتجديد في الدين عموماً وفي العقيدة هنا يراد به من حيث الأصل هذا المعنى الشرعي للتجديد، وهو داخل في قول النبي ﷺ: «**إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها**» أخرجه أبو داود في سننه.

والتجديد العقدي بهذا المعنى أمر لا بد من القيام به، وهو واجب شرعي على الأمة وخاصة العلماء وطلاب العلم وهو على أهل الاختصاص العقدي أوجب وهم به أولى.

والتجديد بهذا المعنى لا يمكن أن يناقض ما جاءت الشريعة ودلت عليه النصوص؛ لأنه منها يبدأ وإليها يعود.

وعلى هذا، لا يدخل فيه قطعاً ما يريده دعاة التجديد قديماً من الاتجاهات الكلامية أو الفلسفية أو الصوفية أو غيرهم، ولا دعاة التجديد حديثاً من الاتجاهات العلمانية والليبرالية والحداثية؛ لأن حقيقة ما يدعو إليه هؤلاء لا بد وأن يناقض شيئاً مما جاء به الرسول ﷺ، فلا بد أن يناقض أصلاً أو أصولاً من أصول الإيمان والدين، على ما بين هذه الطوائف

والمذاهب في القديم والحديث من التفاوت في المناقضة والمخالفة.

فلا يمكن والحال هذه أن يكون تجديدهم عودة بالدين إلى أصله وصورته الأولى.

وهذا ينبه عليه لأن كثيراً من الاتجاهات دخلت على الخطاب الإسلامي من باب التجديد والحداثة والمعاصرة، وأصبح السؤال المطروح في جملة من المشاريع الحداثية والعلمانية هو (سؤال التجديد) أو (سؤال الحداثة) أو (المعاصرة) إلى غير ذلك من الأسئلة التي طرحت بما فيها من حمولاتها الفكرية والفلسفية.

فلا يمكن أن يكون في التجديد أمر يخالف النصوص أو يعود على مضامينها ودلالاتها بالنقض والإبطال.

فالتجديد الشرعي لا يكون في حقيقته ولا في نتيجته تغيير للمضامين الشرعية ولا تبديل لها، فإن هذا انتقال من اتجاه التجديد إلى اتجاه التحريف والتبديل.

* * *

الثاني: التجديد في الوسيلة والآلة:

الكلام في هذا المستوى سينطلق أيضاً من المعنى الشرعي للتجديد، ولا يخرج عنه.

فلا بد من الرجوع إلى ما كان عليه السلف الأوائل من جهة ضبط العلوم الأصلية والمساعدة التي استعملت عندهم سواء في باب التقرير أو في باب الرد.

ونحن بهذا النظر سنجعل كل العلوم ـ ما عدا النصوص ـ علوم آلة ووسيلة في مقابل الحقائق العقدية التي نريد الوصول إليها.

وفاعلية التجديد في هذا المستوى ستكون من جهتين:

الجهة الأولى: إحياء تلك الهيئة الاجتماعية للعلوم التي وجدت عند أئمة السلف، فتجد الواحد منهم قد اجتمعت عنده أصول العلوم التي لا بد منها في فهم المراد الشرعي وتنزيله وتطبيقه، ففي ذهنه قد ترابطت العلوم الأصلية

والمساعدة وامتزج ببعضها ببعض، ولهذا ظهرت فاعليتها وبرزت فيما يقول أو يكتب.

فحين ننظر في وصف بعض الأئمة أو في مصنفاتهم فإننا نجد فيها النصوص والأدلة العقلية واللغة والأصول وعلم الحديث وأصول الجدل والمناظرة، ولهذا تجده يؤصل ويفرع ويبني القول المحكم ويهدم القول الفاسد مستعملاً هذه العلوم وموظفاً لها التوظيف المناسب في الطريق التي يريدها.

الجهة الثانية: هذه الجهة أيضاً منطلقة من الأصل المحكم للتجديد، وذلك بفتح باب الاجتهاد المنضبط والذي يكون مدخلاً لإضافة ما يحتاج إليه هذا العلم من العلوم المعاصرة ومناهج البحث، وهذا لا بد من أخذه بعين الاعتبار خاصة مع تنوع نوازل الفكر والعقيدة، وتعدد الاتجاهات والمذاهب وتطورها.

* * *

الثالث: التجديد في الدرس العقدي:

والمراد هنا العودة بالدرس العقدي إلى أصله الأول، وصورته التي كان عليها في عصر السلف الأول.

وحقيقة هذه الصورة: استيعاب كل ما يحصل به هذا العلم، واستعمال كل الأدلة الصحيحة والأدوات الصالحة التي يحتاج إليها.

وترجع أهمية الدرس العقدي إلى أنه الوعاء الأهم في تحصيل علم العقيدة وضبطه وتأصيله، فتجديده وتطويره بالغ الأهمية من حيث دخوله في التجديد الشرعي من جهة ومن حيث الحاجة الماسة لذلك.

والتجديد لا بد وأن يشمل أطرافه ووسائله، ولا بد أن يعطى حقه من التطوير ليوافق السير مع تطورات العصر وقضاياه والتي تحتاج إلى موقف وحكم، وكثير منها له ارتباط بعلم العقيدة خاصة، فلا يمكن والحال هذه أن نتخلف بدرسنا العقدي عن كثير من القضايا التي دخلت على كثير من مجتمعات المسلمين وأصبحت ظاهرة فيه أو كامنة.

بل لو وسعنا الأمر سنقول: أنه يجب علينا من مقتضى ديننا والأمانة التي حملناها أن نقدم الجواب الإسلامي للعالم في كل ما يحتاج، وأن تكون إجاباتنا حاضرة وناجزة وخاصة فيما يتعلق بالأسئلة الكبرى حول الله والعالم والأنسان، وقضايا الوجود والمعرفة، وما يطرأ على هذه القضايا من أسئلة وإشكالات.

وسيأتي في نهاية هذه الورقة بعض المقترحات التي نحتاج إليها في درسنا العقدي.

* * *

أصول التجديد وقاعدته:

التجديد الشرعي الذي أخبر عنه الصادق المصدوق ﷺ: «**إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يُجدد لها دينها**»، يدور على ثلاثة أمور:

١ ـ العودة إلى الأصل الذي كان عليه النبي ﷺ والصحابة ﷺ في فهم الدين، وفي كيفية فهم هذا الدين أيضاً، وهو ما يُعبَّر عنه أحياناً بباب الدلائل وباب المسائل؛ وهذا يكون بالتزام مصدرية الكتاب والسُّنَّة، والتزام فهم الصحابة ﷺ للكتاب والسُّنَّة، وهذا أصل مصاحب وملازم لطالب العلم والنظر في سائر أحواله وأين اتجه إليه نظره، وهو أصل ضروري في البناء في سائر العلوم.

٢ ـ التصحيح على وفق الأصل، وتنقية العقيدة مما شابهها من انحرافات.

٣ ـ الإضافة بما لا يتعارض مع الأصل، فنحن نحتاج اليوم أن نُضيف بعض الوسائل المهمة وبعض العلوم التي نحتاج إليها في الدرس العقدي.

هذه الأمور الثلاثة تقوم على قاعدة، وهي من أجلِّ القواعد، ويجب أن نستصحبها في كل مشاريع التجديد، وهي (كمال الدين في دلائله ومسائله)؛ فالله جلَّ وعلا يقول: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾ [المائدة: ٣]، وهنا يؤكد ربنا جلَّ في علاه على الكمال والتمام

والرضا، فلا يمكن بعد هذا أن يكون في هذا الدين نقص يحتاج إليه المكلف في دينه قطعاً؛ وأيضاً فالكمال هنا ليس كمالاً في المسائل دون الدلائل، أو العكس، بل هو كمال في المسائل والدلائل؛ يعني: أن ما من مسألة يحتاج إليها المكلف، أو يجب على المكلف أن يؤمن بها إلا وقد بيَّنها الشرع؛ وما من دليل يحتاج إليه المكلف في أمر دينه إلا وقد بيَّنه الشرع؛ ولهذا ما من أمر في الدين إلا وقد بيَّنه النبي ﷺ، وما لم يبينه النبي ﷺ فليس من الدين قطعاً، كذلك ما من دليل لم يستعمله النبي ﷺ ولا صحابته الكرام ﷺ في الدلالة فليس من الدلائل على أصول الدين والإيمان؛ ونتيجة هذا أن المكلف لا يحتاج إليه.. وهذا من الأصول الكبار التي استعملها الأئمة في الرد على الفلاسفة والمتكلمين.

ولذا؛ نقول أنه ما من طائفة خالفت أهل السُّنَّة والجماعة؛ إلا وقد استقلت بأصل ليس في الكتاب ولا في السُّنَّة، وهذا ظاهر لمن قرأ في علم الفرق والمقالات والمذاهب.

والشرع قد قطع مادة الاستدراك عليه؛ فالشرع لا يُستدرك عليه لا في باب المسائل ولا في باب الدلائل.

وهنا تأتي قاعدة أخرى مع قاعدة كمال الدين في دلائله ومسائله، وهي قاعدة الثبات والشمول؛ فالدين كامل في دلائله ومسائله، وهو أيضاً ثابت وشامل، والثبات والشمول لا يختص بزمان دون زمان، ولا بمكان دون مكان.. وهي أيضاً قاعدة كبرى في الرد على التيارات العلمانية والحداثية والليبرالية ونحوها.

وعلى ما تقدم يمكن أن نفهم أن ضوابط التجديد تقوم على المحددات السابقة: العودة إلى الأصل، والتصحيح وفق الأصل، وعدم إدخال ما لا يتعارض مع الأصل.

وأشير هنا إلى قضية مهمة، وهي قضية الاجتهاد، وهو باب لا بد أن يفتح، وتذكر ضوابطه وشروطه، ولا يمكن أن يُغلق.. وهذا متمم لما ذكر سابقاً.

* أهمية تجديد الدرس العقدي:

ترجع أهمية تجديد الدرس العقدي إلى أمور منها:

١ ـ من جهة الخبر الشرعي؛ فالنبي ﷺ أخبر عن وقوع هذا التجديد، وعليه فإن بذل الأسباب الشرعية للوصول لهذا التجديد هو مما دلت عليه نصوص الشريعة الأخرى، وبذل هذه الأسباب أيضاً طريق للمحافظة على هذا التجديد من أن يخرج عن مساره وينحرف.

٢ ـ أنه وسيلة من وسائل حفظ الدين وحفظ علم العقيدة بين الناس، ومن ذلك حفظ دلالات الكتاب والسُّنَّة على مضامين هذا العلم وحفظ كلام السلف الصالح فيه.

٣ ـ أنه من الضمانات لبقاء أصول الاستدلال على طريقة السلف، وفي هذا بقاء لأصولهم وللفروع التي تبنى على هذه الأصول.

٤ ـ أنه طريق من الطرق المهمة في إعادة قيمة المنهج السلفي وأصالته العلمية والمعرفية.

٥ ـ أهميته في التعامل مع الانفتاح الفكري والمعرفي الحاصل اليوم، فمن المهم جدّاً لضبط بوصلة التعامل مع هذا الانفتاح = النظر في تجديد الدرس العقدي، وهذا الأمر بالذات قد يوضح لنا اتجاه جيل من الشباب إلى التلقي من موارد أخرى؛ فإلحاح الأسئلة عليه يجعله يتطلب جوابها في أي مصدر والأسبقية ستكون للمبادر في الجواب عن هذه الأسئلة.

٦ ـ أنه أحد الأوعية المهمة لتقديم المنتج السلفي، وأحد مصادر التقييم للمخرج السلفي، والمتابع للساحة الفكرية اليوم يجد كثيراً من الباحثين والمتابعين ينتظرون هذا المنتج السلفي سواء اتفقوا معه أو اختلفوا، على اختلاف مقاصدهم وتوجهاتهم.

٧ ـ أنه من أهم الوسائل في تأهيل الكفاءات العقدية، والعقليات الناقدة، التي تمارس دورها في مختلف الاتجاهات العقدية وتتفاعل مع قضايا عصرها وتملك القدرة والمهارة في حفظ العقيدة الإسلامية والدفاع عنها.

٨ ـ أنه المكان الأصل في إخراج جيل من العلماء المبرزين القادرين على التعامل مع معضلات المسائل العقدية، والإفتاء في نوازل العقيدة والفكر.

٩ ـ أنه من أفضل الوسائل في تنقية العقيدة من الخرافات والأساطير وحفظها من الانحرافات والمزالق.

* * *

* آثار الإخلال بتجديد الدرس العقدي:

إنَّ تركنا للدرس العقدي سنوات طويلة دون نظرة تجديد وتطوير حصل بسببه جملة من الأمور التي أضعفت دوره وتأثيره، ويخشى إن لم يتدارك الأمر أن يكون لذلك آثاره البعدية الأخرى خاصة مع هذا الانفتاح الكبير على الآخرين سواء من جهة أدوات التواصل، أو من جهة هذا الكم المعرفي الداخل علينا، ومن هذه الآثار:

١ ـ غياب شيء من حقائق الدين والعقيدة؛ فالدرس العقدي إذا حصر في مسائل معينة ولم يكن عامّاً وشاملاً في دراسة القضايا العقدية أو أغفل قضايا العصر العقدية ونوازله، فلا شك أن هذا سيكون سبباً في غياب جملة من الحقائق التي كان ولا بد من بيانها وبيان حكم الإسلام فيها وموقفه منها.

٢ ـ دخول الانحرافات المنهجية والمعرفية من جهة، ودخول الانحرافات في المسائل العقدية من جهة أخرى، وهذا قد يتسبب فيه إهمالنا للدرس العقدي وعدم تدعيمه وتطويره بما يكون حاجزاً أمام هذه الانحرافات.

٣ ـ التأخر في مواكبة قضايا العصر العقدية، والتأخر في تفعيل الوسائل المناسبة لها، فكم من قضية نشأت أو دخلت إلى واقعنا فنكتشف أننا قد تأخرنا كثيراً في بحثها وتأهيل الكفاءات المناسبة لها وفي توفير الوسائل المناسبة للوقوف ضدها، ومن أشهر الأمثلة هنا قضية الإلحاد.

٤ ـ الخوف من أن يؤدي هذا الإخلال إلى فقدان الاقتناع بالعقيدة الصحيحة أو ضعفه، فعدم توفير الأدوات المهمة والمناسبة في الدرس العقدي

والتي تشبع الجانب العلمي والمعرفي لدى هذا الجيل سيؤدي إلى ضعف هذا الاقتناع أو فقدانه، خاصة مع وجود الفكر المضاد الذي يمارس دور التشويه والتشكيك من جهة ودور الاستلاب من جهة أخرى.

٥ ـ الضعف أمام المذاهب المنحرفة، سواء كانت هذه المذاهب قديمة أم حديثة، فعدم أخذنا بالعلوم التي نحتاج إليها في مواجهة هذه المذاهب وإدخالها إلى الدرس العقدي سيؤدي بنا إلى الضعف في مواجهتهم علميّاً ومعرفيّاً ومنهجيّاً خصوصاً إذا كان هذا المخالف ممن حصل أدوات المعرفية وضبطها، وهذا مما قد يؤدي إلى ظهور الباطل بل وانحياز فئات من الناس إليه بعد نشأتهم في المحيط السلفي.

٦ ـ فقدان القدرة على دراسة الأخطاء العقدية ونقدها بصورة علمية منهجية، وهذا إذا لم نبادر إلى تكوين الشخصيات العلمية المنهجية والعقليات الناقدة التي تمارس دور النقد العلمي والمنهجي في دراسة هذه الأخطاء.

* * *

* طريق تجديد الدرس العقدي:

وهنا يأتي السؤال: ما الذي نحتاج إليه في الدرس العقدي؟

وفي جوابه لا أدعي أني امتلك الإجابة الناجزة المفصلة، ولكني سأذكر جملة من الإشارات والتنبيهات والإضافات التي أرى أنها مهمة في تجديد درسنا العقدي وتطويره وتحسين أدائه والنهوض به، وحتى هذه الجمل ليست حاصرة، بل إني عمدت بنظري القاصر إلى ذكر أهمها، وهي:

١ ـ التأكيد على مرحلة التأصيل العلمي البنائي، وعدم إهمالها خاصة في ضوء الانفتاح على المذاهب والأفكار المنحرفة، وسهولة الوصول إليها في ظل الانفتاح التقني، ومن الأمور المهمة في جانب التأصيل العلمي:

ـ ضبط أصول منهج أهل السُّنَّة والجماعة في باب الاستدلال، سواء من جهة مصادر التلقي والمعرفة، أو من جهة الفهم والتفسير وتكثيف الدروس حول هذه الأبواب.

ـ الاطلاع على تفاصيل مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في باب المسائل، وإظهار أقوالهم وإبرازها في هذه الأبواب.

ـ ضبط منهج أهل السُّنَّة والجماعة، ومعرفته ومعرفة التمايز بينه وبين المناهج المخالفة.

٢ ـ التركيز على دلالات النصوص الشرعية، وإبرازها في الدروس العقدية، وخاصة النصوص المحورية في كل مسألة وإعطاء هذه النصوص حقَّها من النظر والشرح والبيان.

٣ ـ إعمال علوم الآلة التي يُحتاج إليها في الدرس العقدي؛ ولا يقصد هنا علم النحو فقط، بل علوم اللغة عموماً وهذا من جهة الرجوع للسان العربي الأول، وتذوق هذا اللسان وتفهمه، سواء من جهة دلالة الألفاظ المفردة، أو من جهة السياق، واستعمال هذه الألفاظ في سياقاتها، وهي من الطرق التي استعملها بعض الأئمة في الرد على أهل البدع في تأويلاتهم للصفات.

ـ كذلك تفعيل ما نحتاج إليه من علم أصول الفقه وأصول الحديث والتفسير وغيرها من العلوم الشرعية.

ـ أيضاً نحتاج إلى تدريس ملكة النقد، وطرق تكوين هذه الملكة، وكتب شيخ الإسلام تُكرِّس مثل هذا.

ـ إدخال العلوم التي نحتاج إليها في تطوير درسنا العقدي؛ كعلم الجدل والمناظرة والمنطق وغيرها من مناهج البحث والتحليل المعاصرة.

٤ ـ معرفة أصول المخالفين، وذلك بتتبع القول حتى نصل إلى أصله الذي بُني عليه القول.

فعندما نأتي مثلاً للخلاف بيننا وبين المتكلمين، فالخلاف قائم على أصول متغايرة ومتباينة بين منهجين، وليس خلافاً لغوياً صرفاً كما يحاول بعضهم أن يسطح القضية؛ فالفكر الكلامي له أصوله ومناهجه التي تباين الأصول السلفية وتعارضها.

والخلاف مع الفكر الليبرالي ومن تأثر به في عدد من القضايا؛ كالحرية والتعددية والمواطنة وغيرها لا يمكن أن يعزل عن أصوله الفلسفية التي نشأ عليها في الغرب ولا يمكن فصله عن المرجعية التي تأسس عليها.

٥ ـ من مهمات الدرس العقدي، تحرير المصطلحات والتعريفات، وبيان أصولها ومرجعياتها الفلسفية والفكرية، وحمولاتها التي تتضمنها ونحوها؛ كقضية العلمانية، وقضية الطائفية؛ فليس من التجديد نقل هذه المصطلحات مع ما تضمنته هذه المصطلحات من الحمولات الفكرية؛ بل لا بد من الفصل والبيان.

٦ ـ مما نحتاج إليه في الدرس العقدي، التمييز بين الفكرة الصحيحة والفكرة الفاسدة، وهذا يصلح كثيراً في مقام الرد والنقد، ومثال ذلك قضية تطبيق الشريعة، فهناك من يقول بالتدرج حسب الإمكان، وهذه فكرة صحيحة من حيث الأصل، وهناك من لا يرى وجوب تطبيق الشريعة أصلاً، وهذه فكرة فاسدة وباطلة؛ فلا يمكن أن نسوي بين الفكرتين، بل لا بد من بيان حقيقة الفكرتين.

٧ ـ نحتاج أحياناً في الدرس العقدي إلى دراسة بعض المذاهب والأفكار المخالفة تفصيلاً، وهذا في الحقيقة يُقدَّر بالمصلحة، ويُراعى فيه الحال؛ وخاصة حال المخاطب.

٨ ـ نحتاج أيضاً إلى تأهيل الكفاءات العقدية لدراسة الاتجاهات التي نحتاج إليها؛ وذلك بتوسيع دائرة المجال في الدرس العقدي ليدخل فيه دراسة الفكر الغربي، والعلوم التجريبية، وأهم النظريات التي أثرت في الفكر اليوم، ودراسة الفكر الكلامي والفلسفي وربطها بواقعها اليوم، وقضية الإلحاد، ودراسة الأديان ونحوها، ومن المهم هنا الرجوع إلى النصوص الأصلية في كآفة هذه المجالات.

٩ ـ المبادرة إلى دراسة المسائل الشرعية التي اشتهر بها غير أهل السُّنَّة والجماعة في هذا العصر مع أنهم أهلها وهي من خاصة علمهم قديماً وحديثاً، وإظهارها مثل مسألة محبة الله ورسوله، ومحبة أهل البيت والموقف منهم، ومسائل أعمال القلوب وغيرها.

١٠ ـ إدخال الحديث عن النوازل العقدية في الدروس العقدية. وبيان طريقة التعامل معها وإعطاء كل نازلة حقها من الدراسة والبحث، ثم بيان الموقف الشرعي، وللأسف لدينا تأخر في هذا الجانب فبعض النوازل تأتي ولا يسمع بها طلاب الدروس العقدية إلا بعد زمن.

١١ ـ إدخال البرامج التطبيقية العملية التي تساعد في فهم الأفكار وخاصة الأفكار التي تتسم بالغموض والتعقيد والصعوبة، واستعمال ما يناسب ذلك من وسائل التقنية التي تساعد في شرح هذه الأفكار وإيصالها.

ختاماً: ليس ما كتبته هنا من باب البحث العلمي المتعارف عليه والذي له طريقته الخاصة وأدواته، بل هي ورقة مختصرة تطرح جملة من الأصول والضوابط التي ننطلق منها في تجديد درسنا العقدي، وجملة من الرؤى والأفكار في تجديده وتطويره والنهوض به.

أعلم أنها ما زالت بحاجة إلى مزيد من الإثراء والإنضاج بل والتصويب والتصحيح.

ومثل هذه الموضوعات في الحقيقة تحتاج إلى ورش عمل تتلاقح فيها العقول وتعصف فيها الأذهان وتجمع فيها الأفكار لتنتظم فيما بعد برنامجاً علمياً عملياً على أرض الواقع.

والله أعلم وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.